



ÉTUDES SUR LE DEVENIR SOCIAL

XIII

Édouard BERTH

Les Méfaits des Intellectuels

Préface de Georges SOREL



PARIS

MARCEL RIVIÈRE ET Cie

Les Méfaits des Intellectuels

ÉTUDES SUR LE DEVENIR SOCIAL

XIII

Edouard BERTH

Les Méfaits des Intellectuels



PARIS

LIBRAIRIE DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES

MARCEL RIVIÈRE ET Cie

31, rue Jacob et 1, rue Saint-Benoît

—

1914

A mon maître George SOREL

en témoignage de ma profonde gratitude intellectuelle.

Édouard Berth.

PRÉFACE

Lettre à Edouard Berth

Mon cher Berth,

Je ne crois pas qu'il y ait de métier plus ingrat que celui du philosophe qui prend son travail au sérieux. Un tel homme examine l'agitation de ses contemporains avec le désir de découvrir sur quels points leur esprit s'est fugitivement approché de courants de réalité; le seul but qu'il poursuive est d'utiliser ces observations pour indiquer quelles directions de recherche il lui paraît le plus avantageux d'adopter, si l'on veut améliorer les notions que l'on possède sur l'histoire, sur la nature, sur l'éthique; bien loin de songer à revêtir une longue robe de pédant pour formuler une phar-

macopée intellectuelle, il voudrait que ses lecteurs pensassent d'une façon originale, afin qu'ils pussent enrichir d'intuitions nouvelles le patrimoine de l'humanité. Tous les écrivains qui vivent de l'exploitation de lieux communs se coalisent contre lui, pour empêcher que son influence ne s'exerce sur la jeunesse. Si Bergson occupe enfin la place qui est bien due à son génie, ce n'est pas faute qu'un grand nombre de nos universitaires n'aient fait de grands efforts pour étouffer sa voix; fort heureusement William James a proclamé en Angleterre et en Amérique la haute portée des nouvelles doctrines; la France lettrée, toujours avide d'être au courant de la pensée étrangère, ne pouvait consentir à ignorer un philosophe français dont la gloire était devenue considérable dans les pays de Spencer.

Le gros public, qui ne peut rien comprendre aux activités de l'esprit libre, pas plus à la vie désintéressée du métaphysicien qu'à celles du véritable artiste et des mystiques, croit faire honneur à la philosophie quand il l'agrège à

la politique, — celle-ci étant, en effet, pour le philistin le champ des plus hautes idéalités qu'il puisse concevoir. Les chefs de parti ne redoutent rien tant que les penseurs indépendants dont les paroles ne sont pas susceptibles d'être expliquées, comme celles des ennemis officiels de la faction, par la haine, la mauvaise foi ou l'intérêt; qui peuvent en conséquence séduire *assez facilement la jeunesse grâce à la hauteur de leurs principes, à la perspicacité de leurs divinations, à l'efficacité de leurs conseils; et dont l'autorité est propre à être invoquée par des indisciplinés que gêne le dogmatisme des vieilles barbes. L'aventure de Bergson est particulièrement instructive à ce point de vue; bien qu'il ait toujours évité, avec le plus grand soin, de rien écrire qui puisse le faire soupçonner de s'intéresser à nos luttes civiles, il a été cependant signalé par l'*Echo sioniste *et par Anatole France comme un corrupteur des nouvelles générations, qui à son école sentent s'affaiblir l'horreur que des âmes vraiment républicaines doivent éprouver pour la réaction. Aussi ne saurait-on trop admirer l'abnégation des hom-*

mes qui s'obstinent, comme vous le faites, à philosopher, par amour de la vérité, sur les phénomènes politiques, religieux et sociaux de notre époque, alors qu'ils se savent condamnés à ne recueillir, pour le prix de leurs méditations, que de l'indifférence (si les journalistes les ignorent) ou des outrages (si des sycophantes entendent parler d'eux).

Puisqu'il est à peu près impossible qu'un philosophe franchisse les frontières du labeur obscur sans passer pour un suppôt, plus ou moins discret, d'une faction, pourquoi, demandera plus d'un lecteur, ne profiterait-il pas des avantages que peut lui procurer cette erreur populaire, pour propager une partie de ses idées sous la protection d'un drapeau politique ? L'exemple de Proudhon montre que cette habileté produit de graves inconvénients. Lorsque l'auteur de La Guerre et la Paix *parvint à l'âge où il pouvait donner complètement sa mesure, il se trouva gêné par les souvenirs de ses anciennes participations socialistes; sa pensée ne s'est pas dégagée des scories dont elle avait été encombrée pendant son passage à*

travers d'innombrables polémiques; les journalistes d'extrême-gauche le discutaient sans respect, comme un ancien camarade qui a mal tourné, tandis que la gent académique voyait en lui un écrivain paradoxal, livré à toutes les impulsions de son talent de pamphlétaire. Encore aujourd'hui sa mémoire demeure si chargée des erreurs, des illusions et des rêveries de ses premiers compagnons que peu de personnes consentent à voir qu'il a été le plus grand philosophe français du XIXe siècle.

Il est rare qu'un philosophe se laisse décourager par les tribulations qui l'assaillent; son âme, qui n'est point sensible aux illusions des succès politiques, littéraires ou mondains, a l'orgueil de la philosophie ; l'étude du passé lui a appris que si le monde moderne avait manqué de lumières métaphysiques, les créations dont notre culture est le plus fière n'existeraient pas. Les naturalistes actuels prétendent que leurs hypothèses transformistes ont été tirées de l'observation, en suivant strictement les règles de la méthode expérimentale; mais

tout esprit critique voit en eux des fils de métaphysiciens, qui ont le tort de désavouer la métaphysique; par suite de cette aberration, ils se privent du moyen de se bien diriger au milieu de leurs tentatives d'explication. Les notions de développement des institutions, d'interdépendances des divers ordres de l'activité humaine (depuis l'économie jusqu'à l'art, à la religion, à la philosophie), de luttes de races, d'ordres ou de classes, qui ont renouvelé la manière de comprendre l'histoire, l'interprétation des documents et même le genre littéraire du récit, appartiennent incontestablement à la métaphysique. Depuis le XVIIe *siècle, les mathématiques ont été bouleversées par l'invasion du génie métaphysique qui leur a donné une vie d'une fécondité prodigieuse ; c'est à cause de leur nature métaphysique que l'algèbre, le calcul infinitésimal, les principes de la mécanique newtonienne ne peuvent jamais être exposés d'une façon satisfaisante par des pédagogues; la meilleure définition que l'on puisse donner de la différence qui existe entre la science antique et la science moderne consiste*

à dire que celle-ci a éliminé progressivement des conceptions de la connaissance si analogues à celles qui furent prônées de nos jours par A. Comte, qu'on aurait vraiment le droit d'affirmer (en employant le jargon de ce pédant) qu'un état métaphysique a pris la place d'un état positiviste.

Le philosophe peut se consoler de son travail modeste en songeant que la gloire des gens qui se sont donnés de nos jours pour des maîtres du monde, a été généralement bien éphémère; il semble que dans nos pays aucun grand mouvement ne puisse aboutir à des résultats durables s'il ne s'est incorporé une idéologie dont le prestige soit comparable à l'importance des fins qu'il prétend atteindre; le sol de l'histoire contemporaine est jonché de débris de vanités. Nous avons vu, par exemple, disparaître durant ces vingt-cinq dernières années trois courants d'opinion qui avaient tout d'abord paru irrésistibles ; cela a paru justifié à tout le monde parce que l'idéalisme néo-chrétien, le socialisme parlementaire et le nationalisme étaient d'une indigence intellectuelle pitoyable. On

pourrait encore, je crois, utiliser l'observation qui précède pour aider à comprendre la ruine du libéralisme. Il a eu en France des représentants remarquables par leurs connaissances historiques, économiques ou juridiques, par leur éloquence, par leur habileté d'homme d'Etat ; cependant nos conservateurs actuels estiment que ces grands bourgeois ont pour héritiers légitimes des types plus ou moins analogues à Aristide Briand; le philosophe ne s'étonne point d'un fait qui peut sembler scandaleux à un écrivain superficiel, car il se rappelle que Thiers avait été regardé comme un penseur éminent par ses contemporains !

* * *

En disant que le génie de Pascal triomphe de nos jours, on marque au moyen d'une image psychologique, plus clairement qu'on ne pourrait le faire par n'importe quelle dissertation abstraite, la scission que nous voyons se produire entre les manières de penser qu'avait suivies le XIXe *siècle, tyrannisé par le dogmatisme de* scientistes, *et les aspirations de la nouvelle*

génération. La philosophie sera désormais dominée par la question de savoir comment peuvent coexister, en se développant toutes les deux sans aucune contrainte dans une intelligence d'ordre élevé, ces conceptions de la nature qu'on nomme matérialistes, appuyées sur des preuves qu'acceptent les personnes les plus compétentes, et des convictions morales que leurs adhérents sont prêts à défendre avec la dernière énergie. Pour pénétrer sûrement dans la profondeur de ce problème, il faut réduire l'étendue du terrain à explorer, en considérant une science qui possède une certitude incontestable et une religion qui offre à la croyance des dogmes incontestés. C'est en vue d'une telle confrontation que Pascal avait ramassé une bonne partie des fragments des Pensées.

*On a signalé, maintes fois, au cours du XIX*e *siècle, d'excellents géomètres, d'excellents physiciens, d'excellents naturalistes qui, en dépit du* progrès des lumières, *se soumettaient scrupuleusement aux obligations du culte catholique ; mais les lettrés ne croyaient pas, en*

général, qu'il y eût dans leur âme une libre coexistence de deux principes d'absolu; on leur appliquait d'ordinaire ce que Renan avait écrit de l'abbé Le Hir, son ancien professeur d'hébreu : « Une cloison étanche empêchait la moindre infiltration des idées modernes de se faire dans le sanctuaire réservé de son cœur, où brûlait... la petite lampe inextinguible d'une piété tendre et absolument souveraine. » (Souvenirs d'enfance et de jeunesse, *pages 276-277.*) *Renan supposait que si « l'Académie des sciences* [*possédait encore de son temps*] *dans son sein un grand nombre de croyants* », *cela tenait à ce que ces hommes, à cause de la nature de leurs travaux, n'avaient pas été à même de contrôler, comme il l'avait fait en sa qualité d'hébraïsant, les sources historiques de la théologie* (op. cit., *pages 237-238*)*; ces illustrations scientifiques étant de très piètres métaphysiciens, il était d'ailleurs fort douteux qu'ils eussent pu déterminer avec compétence les raisons de leur science et les raisons de leur foi; les libres-penseurs avaient donc quelque droit de les comparer à des artisans qui joignent à*

l'exercice habile d'une profession la pratique d'un instrument de musique sans être vraiment musiciens. Les représentants de la jeune métaphysique croient que la libre coexistence des deux absolus peut être pleinement justifiée par la critique; pour prononcer un jugement motivé sur cette affirmation, il faut s'engager sur les voies de la psychologie profonde; voici quelques réflexions qui me paraissent devoir être utiles à ceux qui entreprendront une telle exploration en s'inspirant de Pascal.

Le système de notre vie intellectuelle peut être assez convenablement représenté par l'image suivante, qui précise la position des nouveaux problèmes de la pensée. Entre deux petits domaines d'un accès difficile, s'étend une vaste région où nous nous dirigeons en nous aidant d'un empirisme accepté par la majorité, en appréciant l'opportunité de changements suggérés par quelques hommes, en supputant les probabilités des succès; sur une cime siège l'absolu de la mécanique rationnelle, dont les applications glissent le long des versants pour aller

vivifier l'industrie; à l'autre extrémité se dresse l'absolu du catholicisme, qui inspire tant d'œuvres destinées à atténuer les misères engendrées automatiquement par l'économie, que Renan a pu écrire : « L'organisation du dévouement, c'est la religion » (Apôtres, *page 376; cf. page* LXIII). *Jusqu'à ces derniers temps, les philosophes raisonnaient toujours comme si cette figure schématique eût été repliée sur elle-même, de manière à rendre solidaires les deux pays de l'absolu; faute d'un examen assez approfondi de la psychologie, beaucoup de gens supposaient que l'esprit, pour bien connaître les choses, devrait voyager continuellement entre la science et la religion; à voir tant d'écrivains voulant compléter la science par la religion ou contrôler la religion par la science, on pouvait se demander parfois si à leurs yeux ces deux activités de l'esprit, qui nous semblent aujourd'hui si différentes, ne seraient pas deux espèces de modalités ayant entre elles une connexion analogue à celle que le parallélisme psycho-physiologique avait imaginée.*

C'est en me reportant à de telles illusions que

j'arrive à comprendre comment Renan avait pu, il y a environ cinquante ans, mettre « le catholicisme, qui prétend que la force miraculeuse n'est pas encore éteinte dans son sein », en demeure de prouver son pouvoir en faisant « un miracle, à Paris, devant des savants compétents » (op. cit., *page* XLIV). *Il est bien étrange qu'un ancien élève de Saint-Sulpice ait eu l'idée de proposer d'expérimenter la grâce dans un laboratoire; mais il suivait la théorie du mélange de la science et de la religion, qui était si répandue dans son milieu; d'ailleurs son erreur ne me paraît pas plus énorme que celle de certains* scolasticomanes *qui reprochent à nos savants de ne pas couronner leur physique par une démonstration de l'existence de Dieu, imitée de la doctrine du premier moteur, qui couronne la physique péripatéticienne. On sait que Pascal n'aimait point qu'on essayât de rajeunir cette théorie* (Pensées, *édition Brunschvicg, fragments 243-244*).

Les deux absolus présentent entre eux de remarquables analogies qu'il faut bien connaître,

afin de ne pas leur attribuer une signification sophistique, propice à la confusion. La physique-mathématique et la théologie s'occupent de réalités qui sont susceptibles de manifester leur présence sous des formes adaptées à nos facultés actives; tous les hommes, en se soumettant à un apprentissage convenable, peuvent parvenir à réaliser des expériences qui, lorsqu'elles atteignent une parfaite exécution, ne laissent subsister aucun doute dans leur esprit; ce qui diminue la valeur de la science, diminue aussi la valeur de la religion. Cette dernière constatation sert beaucoup pour l'étude des idéologies contemporaines. L'Eglise a combattu, sans trève, les subjectivismes qui ont été proposés comme applications de la Critique de la raison pure, *parce qu'elle les a regardés comme ruineux pour sa dogmatique; les positivistes, qui auraient bien voulu enfermer nos connaissances dans les barrières des manuels, s'étant mis en tête de créer un hypercatholicisme, le composèrent d'une administration des intelligences, de cérémonies et de saint-sulpiceries littéraires; on ne doit pas être surpris si Boutroux*

a été accusé de professer une philosophie déliquescence de la religion (cf., *dom Besse,* Les religions laïques, *pages 98-100*), *car sa philosophie de la nature (sinon dans les formules qu'il emploie, du moins dans l'interprétation que lui donnent ses disciples) est passablement déliquescente. Bergson a rendu un grand service à la cause de la vérité en écrivant: « Pourvu que l'on ne considère de la physique que sa forme générale, et non pas le détail de sa réalisation, on peut dire qu'elle touche à l'absolu »* (Evolution créatrice, *page 216*)*; les écrivains catholiques auraient dû conclure de cette sentence que la nouvelle métaphysique admet la possibilité de l'absolu théologique ; mais par une singulière aberration quelques-uns d'entre eux ont accusé Bergson de « blasphémer l'intelligence ! ».*

Examinons maintenant comment les choses se présentent à l'esprit de cette fraction de la bourgeoisie française, dont la pensée a toujours puisé beaucoup de ce qu'elle possède de meilleur à des sources juridiques. La gloire de nos Parle-

ments est trop bien établie, les juristes ont trop souvent aidé nos rois à réprimer les ardeurs des philosophes ou du clergé, les théoriciens du libéralisme ont attribué au pouvoir judiciaire une place trop considérable dans leurs utopies, pour que les hommes de loi puissent admettre facilement que leur activité soit d'un ordre inférieur à celui qu'on attribue à l'œuvre des savants ou des théologiens. — Les jugements renferment une combinaison si complexe de déductions logiques et de ce que Cournot nommait « appréciations consciencieuses » (Essai sur les fondements de nos connaissances, *chap. XIX*), *que les praticiens s'imaginent que dans les prétoires s'opère une synthèse du régime des preuves et du régime des convictions; les professeurs ayant arrangé l'enseignement de la jurisprudence en théories imitées des théories géométriques, et la dogmatique passant pour avoir emprunté des idées considérables aux jurisconsultes romains, les lettrés supposent que le droit forme un terme moyen entre la science et la théologie; enfin, au cours du développement de ces trois activités, les considérations esthétiques*

de simplicité, de convenance, d'harmonie ayant eu une influence très notable sur le choix des solutions adoptées, les dialecticiens, qui se laissent si facilement fasciner par des analogies formelles, apparentent étroitement la science, la théologie et le droit. — Les aventures dans lesquelles pataugea piteusement Brunetière, pendant les dix dernières années de sa vie, montrent encore quelle solidarité les gens instruits établissent, d'une façon souvent un peu inconsciente, entre la science, la théologie et le droit; ce nouveau Père de l'Eglise et ses amis ne sachant comment réfuter les libres-penseurs, qui déclaraient inconciliables la physique moderne et la dogmatique traditionnelle, proclamèrent la faillite de la première, et entreprirent de faire subir à la seconde cet « amollissement » que Renan avait jadis signalé comme fort désirable (cf. Apôtres, *pages* LIX-LX); *en même temps ces* modernistes *avilissaient la notion du droit autant qu'ils le pouvaient, en vantant un certain* socialisme catholique.

Si la majorité de nos compatriotes croient que

la science et la religion sont continuellement en concurrence, c'est que l'enseignement officiel n'a pas encore, chez nous, fait entrer dans le domaine des idées générales la théorie du droit historique, qui date cependant d'un siècle; toute la région moyenne, qu'illuminaient jusqu'alors les organisations juridiques, prend désormais des couleurs historiques; le nouveau système remporta une victoire éclatante lorsque les naturalistes se mirent à représenter les relations morphologiques des êtres vivants au moyen d'hypothèses évolutionnistes. D'après Renan, « les sciences historiques [*sont de*] *petites sciences conjecturales qui se défont sans cesse après s'être faites »* (Souvenirs etc., *page 263*) ; *jamais pareille disproportion n'avait existé entre la région moyenne, dont le caractère devient éphémère, et les cimes où trônent la physique-mathématique et la théologie; on pourrait dire sans exagération, que le sol s'est effondré entre deux falaises inaccessibles. Conformément à cet état actuel de nos connaissances, Bergson prescrit de « tracer une ligne de démarcation entre l'inerte et le vivant »; il attribue l'inerte à la*

logique; mais il recommande de n'accorder qu'une valeur métaphorique aux déductions qui portent sur l'autre domaine (Evolution créatrice, *pages 216, 231-232; cf. page 212*). *A l'autre extrémité, sur laquelle ce grand métaphysicien n'a pas eu l'occasion de s'exprimer d'une façon aussi explicite que sur la précédente, existe également une frontière rigoureuse. Toutes les recherches faites sur les origines chrétiennes montrent que l'histoire ne peut atteindre, dans des conditions de sûreté normales, les faits qui prennent place dans l'établissement de la dogmatique; il faut donc que l'historien qui veut demeurer étranger à la théologie se résigne à abandonner beaucoup des récits qu'on trouve dans les anciens livres orthodoxes; mais il doit proclamer bien haut qu'il ne peut démontrer, par aucune raison sérieuse, la vanité des convictions des théologiens. La région moyenne devra suivre les mêmes lois que l'histoire qui exerce sur elle maintenant une hégémonie incontestable; on renoncera donc à passer de la biologie à la théodicée; mais on dira que les conditions de la biologie ne permet-*

tent pas de nier la possibilité de la création, des miracles ou des expériences mystiques.

*L'*Evolution créatrice *a été composée en se conformant à ces principes. Il avait fallu que Jacob eût vraiment l'esprit fort porté à mal comprendre les textes métaphysiques pour qu'il écrivît que, suivant Bergson, « Dieu n'est que le produit de deux erreurs naturelles de l'esprit qui ne résistent pas à un examen critique »* (Bulletin de la Société française de philosophie, *avril 1908, page 156*)*. Divers théologiens ont cru que Bergson avait voulu esquisser une métaphysique panthéiste; mais cette interprétation n'est plus possible depuis que le P. de Tonquédec a publié deux lettres explicatives de Bergson* (Etudes, *20 février 1912, pages 514-516*)*; si le langage de Bergson a pu paraître parfois avoir des allures panthéistes, c'est qu'un fort sentiment de la nature (nous le savons par Chateaubriand) est facilement classé par l'intelligence dans la catégorie du panthéisme. Bergson a, maintes fois, écrit que ses doctrines n'ont rien de contraire à la religion; mais il ne se reconnaît pas le droit de franchir le fossé que la mé-*

taphysique actuelle est tenue de tracer entre la biologie et la théologie.

*
* *

Ceux de nos contemporains qui respectent (d'une façon plus ou moins consciente) les banalités démocratiques, sont disposés à penser que la philosophie devrait placer au premier rang dans le système intellectuel les notions qui intéressent la majorité des citoyens, dans le plus grand nombre des circonstances, en excitant chez eux les désirs les plus vifs. Une doctrine qui fait descendre à une place très humble toutes les connaissances qui nous touchent de près dans le développement de la vie commune, pour placer sur des cimes la physique-mathématique et la théologie, ne pourra jamais être acceptée par la tourbe immense des gens qui s'imaginent s'être transportés aux plus hautes régions de l'esprit lorsqu'ils ont lu des dissertations abondantes sur la prospérité des peuples, sur les questions sociales et sur la diplomatie. Les bons bourgeois, les hommes de progrès et

les parlementaires sont d'ailleurs très fiers de leur rationalisme; ils accordent toute leur confiance aux sociologues qui inventent des utopies dans lesquelles les activités humaines seraient subordonnées à des conditions qui paraissent à leurs sectateurs capables d'assurer automatiquement *l'ordre dans la société moderne; les philistins poursuivent de si grands desseins qu'ils ont bien le droit de bousculer la conclusion que la métaphysique a tirée de l'observation attentive du monde !*

Voici quelques-uns des aspects sous lesquels la religion apparaît à quelques personnages représentatifs de l'esprit moderne. Croyant, en sa qualité d'auteur d'innombrables traités économiques, que l'économie peut sans être ridicule citer à son comptoir la science et la religion pour mesurer les services que l'une et l'autre peuvent rendre aux gens d'affaires, G. de Molinari a publié un livre pour prouver que, si la science fournit aux capitalistes de merveilleux moyens de travail, la religion peut leur être extrêmement utile, en élevant la moralité des travailleurs à un niveau qui permettra l'exploi-

tation complète des inventions matérielles. — Salomon Reinach, qui semble avoir été un peu, dans l'étude de cette question, halluciné par l'idée de progrès, croit que les religions sont destinées à se dépouiller de tout ce que les théologiens regardent comme spécifiquement religieux, pour se laïciser, comme les sciences se sont laïcisées; il restera toujours, sans doute, quelque chose de l'ancienne psychologie dévote, mais ces manifestations sporadiques ne mériteront plus l'attention des historiens; ce qui est vraiment indescriptible, suivant lui, dans les religions, c'est ce qu'elles renferment d'utile pour l'ordre social. En conséquence, il définit la religion « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés »; au milieu des prohibitions primitives, dues à des causes souvent absurdes, il se produit une sélection qui conserve seulement celles qui ne sont pas inutilement gênantes: « le passage du tabou *à l'interdiction motivée, raisonnée, raisonnable, c'est presque l'histoire du progrès de l'esprit humain »* (Orpheus, *page 36, page 4, page 31, page 6*). *A l'heure actuelle, nos profes-*

seurs font de très grands efforts pour créer des pédagogies au moyen desquelles on arriverait, espèrent-ils, à inculquer aux jeunes gens le respect des règles que l'Etat juge utile d'imposer pour rendre plus aisé le fonctionnement de la légalité; si on écarte le décor dit laïque *de cet enseignement, on s'aperçoit que ses inventeurs ont mis en œuvre plus ou moins adroitement des souvenirs de la littérature classique, relatifs à l'harmonie du monde, à la Providence, aux droits divins de l'autorité; leurs systèmes constituent donc des contrefaçons de la théologie qui pourront avoir une certaine efficacité tant que les intelligences porteront encore une forte empreinte chrétienne. Cela a certainement bien moins de tenue philosophique que la religion laïcisée en vertu des lois de l'histoire, dont parle Salomon Reinach; mais cela suffit à nos politiciens, uniquement préoccupés d'assurer leur repos durant la durée éphémère de leur pouvoir.*

Le désordre intellectuel produit par la prépotence des intérêts vulgaires est beaucoup moins considérable chez les chefs d'industrie, qui ont

presque tous fait aujourd'hui des études scientifiques sérieuses, que chez les gens du monde et les petits bourgeois. Flaubert avait remarqué qu'il existe une grande ressemblance entre ces deux espèces d'hommes qui semblent si distantes à un observateur superficiel. Il écrivait en 1871 à Georges Sand : « Tout le rêve de la démocratie est d'élever le prolétaire au niveau de bêtise du bourgeois. Le rêve est en partie accompli. Il lit les mêmes journaux et a les mêmes passions » ; — « Nous ne souffrons que d'une chose : la bêtise. Mais elle est formidable et universelle. Quand on parle de l'abrutissement de la plèbe, on dit une chose injuste, incomplète. Conclusion : il faut éclairer les classes éclairées » ; — « Quand tout le monde pourra lire le Petit Journal *et le* Figaro, *on ne lira pas autre chose, puisque le bourgeois, le monsieur riche, ne lit rien de plus. La presse est une école d'abrutissement, parce qu'elle dispense de penser »* (Correspondance, *tome IV, page 80, page 78, page 74*). *— On a vu souvent des gens du monde se muer sans la moindre peine en démagogues, et obtenir de grands*

succès dans ce rôle ; ils n'avaient eu qu'à apprendre le dictionnaire des lieux-communs populaires; ce travail leur était facile, attendu qu'ils étaient habitués, pour briller dans les salons, à suivre les modes politiques, littéraires ou musicales. — Anatole France, en devenant un révolutionnaire distingué, n'est point sorti de sa famille intellectuelle ; il avait toujours composé ses livres en cueillant des bouquets dans les bibliothèques; les socialistes utilisent infiniment plus souvent leur mémoire que les facultés d'observation dont ils peuvent être doués.

Depuis de nombreuses années, Salomon Reinach étudie l'histoire des religions avec l'intention d'utiliser ses recherches pour propager parmi les petits bourgeois un scepticisme analogue à celui qui existait chez les gens du monde à la fin du XVIIIe *siècle; il croit que la renaissance catholique du* XIXe *siècle ne fut qu'apparente, n'étant réellement qu'une manifestation des croyances qui existaient dans des classes arriérées que la Révolution avait fait*

monter subitement aux premiers rangs de la société; un grand bouleversement pourrait encore provoquer une de ces fâcheuses recrudescences « de la thaumaturgie, de la médecine miraculeuse, du culte des idoles bariolées » qui ont tant fait souffrir Salomon Reinach (Orpheus, *page 35*), *si des hommes, ayant le génie de l'apostolat, ne faisaient comprendre au peuple que le catholicisme est un résidu de grossières superstitions, devenu inconciliable avec l'état actuel des lumières* (Cultes, Mythes et Religions, *tome III, page* VI, *page* XV, *page* XVIII). *En composant* Orpheus *il a donc voulu rajeunir la polémique voltairienne, en utilisant tous les faits que l'archéologie a découverts de notre temps, en interprétant les vieilles croyances d'une manière plus vraisemblable qu'on ne le faisait au* XVIIIe *siècle, en appréciant équitablement les services rendus par les religions dans le passé. Beaucoup de critiques (comme le P. Lagrange, dans* Quelques remarques sur l'Orpheus) *ont été scandalisés de voir Salomon Reinach mêler des hypothèses infiniment hasardeuses à des résumés de sérieux mémoires*

*académiques; mais ces hypothèses, destinées à ruiner le prestige de l'*Infâme, *constituent aux yeux de l'auteur la partie essentielle* d'Orpheus; *c'est pour la faire accepter facilement par des* primaires *dont la légéreté est égale à celle des anciens voltairiens, que l'érudition a été prodiguée dans ce manuel. Les petits bourgeois et les gens du monde, tous fiers de leur médiocre culture, accordent une confiance illimitée aux savants qui soumettent à leur incompétence des vulgarisations de leur science; habitués à disserter sur de vaines paroles, ils ne sont pas choqués par les fantaisies historiques de tels courtisans; ceux-ci avec quelques syllogismes peuvent engluer de tels lecteurs, qui d'ailleurs raffolent de la dialectique, comme tous les hommes dont l'esprit est incapable de mesurer le poids d'une preuve. En définitive,* Orpheus *est un excellent témoin de l'identité qui existe entre l'intelligence des petits bourgeois et celle des gens du monde.*

Si maintenant nous cherchons à remonter aux sources qui alimentent la volonté chez les

petits bourgeois et chez les gens du monde, nous sommes frappés de constater que les deux classes sont également placées sous la direction de Mammon. Les uns et les autres ne s'intéressent dans la production à rien de ce qui est technique, scientifique, psychologique, pour penser seulement aux revenus qu'elle peut procurer; le désir de l'argent les talonne de la même manière, parce que de la même manière, chez les uns et les autres, les désirs dépassent les ressources; ils n'éprouvent, pas plus les uns que les autres, le moindre scrupule au sujet des origines plus ou moins honorables des fortunes. De pareils personnages détestent l'ascétisme de Pascal, que les philosophes n'ont pas toujours bien expliqué. En 1900, dans un excellent opuscule, Boutroux donnait clairement à entendre que l'auteur des Pensées *aurait bien fait de se contenter de suivre les conseils donnés par Socrate sur la tempérance* (Pascal, *page 204*)*; deux ans plus tard, William James prenait résolument la défense des mystiques si longtemps tournés au ridicule par ces psychologues-médicastres qui ont cru que le type de*

l'humanité la plus élevée a été réalisé par la bourgeoisie bien entraînée aux sports; aujourd'hui Boutroux, s'inspirant de l'auteur de L'expérience religieuse, *écrit : « Lorsqu'il s'agit de génie et de grandeur, il faut avouer que la santé ne suffit plus. Tout ce qui se fait de grand chez l'homme, être médiocre, suppose, Pascal l'a bien vu, une rupture d'équilibre. Nous ne saurions critiquer en principe, dans la méthode de Pascal, le recours à l'ascétisme par où l'homme, s'il sait en user, parvient à dépasser l'homme* » (Foi et Vie, *16 janvier 1913, pages 35-36*).

Mais que faut-il penser de la pratique de Pascal ? Je doute fort qu'il ait été parfois « détourné de la voie qui convient à l'homme, ainsi que le suppose Boutroux, par [*la*] *fantaisie de vouloir exceller en tout »; le grand chrétien qui nous a livré le fameux entretien connu sous le nom de* Mystère de Jésus, *avait bien le droit de se croire appelé à recevoir des communications surnaturelles ; il était donc convenable qu'il cherchât, par tous les moyens qu'il concevait, à rendre son âme digne de ces*

faveurs. D'autre part, en un temps où le sentiment juridique était particulièrement fort, il existait dans le système de l'intelligence une continuité rendant particulièrement difficile d'expérimenter la libre coexistence de la science et de la religion ; c'est à cause de ce caractère si remarquable du XVIIe *siècle que Pascal, grand physicien, a redouté de se laisser trop enchanter par la science ; il était bien naturel qu'il estimât prudent d'isoler la religion dans l'ascétisme. Je crois, d'ailleurs, que les solitaires du Port-Royal auraient mieux rempli les missions qu'ils s'étaient assignées, s'ils avaient appartenu à un ordre religieux sévère qui aurait pu discipliner leurs désirs de mortification ; les fondateurs des grands instituts monastiques ont créé des types de vie chrétienne dont la valeur a été consacrée par l'expérience ; les directeurs de conscience estiment tous qu'il est dangereux de s'abandonner, en fait d'ascétisme, aux suggestions de l'imagination. Port-Royal ne semble pas avoir été toujours parfaitement inspiré dans ses austérités*

En étudiant le christianisme, le métaphysicien se trouve en présence d'expériences historiques, faites dans des conditions précises, qui lui permettent de reconnaître comment des convictions absolues peuvent se maintenir dans notre âme, en dépit des habitudes créées par la vie ordinaire; petits bourgeois et gens du monde sont d'accord pour condamner ce qu'ils nomment des exagérations d'énergumènes aigris par la solitude; l'expérience chrétienne nous donne le droit de rattacher leur attitude à cette horreur que les gens d'esprit mercantile éprouvent pour l'ascétisme. L'ascétisme des maîtres de vie spirituelle nous apparaît, en définitive, comme le symbole d'un ascétisme moins tendu qui peut rendre encore la volonté accessible à des impératifs difficilement conciliables avec les usages de la société civile; une telle volonté peut ensuite ouvrir à l'intelligence des vues nouvelles sur la réalité ; ainsi peut se constituer une philosophie de la destinée qui « parvient à dépasser l'homme ». Il me semble que dans la parole suivante de William James il y a comme une résonnance

du vieil enthousiasme puritain : « C'est dans l'héroïsme, nous le sentons bien, que se trouve caché le mystère de la vie. Un homme ne compte pas quand il est incapable de faire aucun sacrifice » (L'expérience religieuse, *trad. franc., 1re édition, page 312*); — « *Prolongement d'un instinct primitif universel, [la guerre] est, encore à l'heure actuelle, la seule école d'énergie qui soit accessible à tous sans exception... Ce qu'il nous faut maintenant découvrir dans le domaine social, c'est l'équivalent moral de la guerre : quelque chose d'héroïque qui parle à l'esprit des hommes, de tous les hommes, autant que la guerre... J'ai souvent pensé que dans le culte de la pauvreté, ce vieil idéal monacal, ... il pouvait y avoir quelque chose comme l'équivalent moral de la guerre dont nous sommes en quête* » (*page 315*); — « *La peur de la pauvreté qui règne dans les classes cultivées est, sans contredit, la pire des maladies morales dont souffre notre civilisation contemporaine* » (*page 317*).

Nous voilà bien près de Proudhon, qui, lui aussi, a célébré les vertus guerrières et qui a

prescrit à l'humanité les lois du travail, de la pauvreté et de la chasteté. Après avoir lu Port-Royal, *que lui avait envoyé Sainte-Beuve, il écrivait, le 24 mai 1860, à un de ses amis : « J'ai conclu de tout cela... la nécessité de s'occuper sérieusement de remplacer pour les honnêtes gens de l'avenir les* Exercices de la spiritualité chrétienne. *Je comprends que ce n'est pas assez de poser des principes, d'indiquer des règles, de définir le droit et le devoir, d'enseigner la civilité puérile et honnête; il faut encore faire de la pratique de la vertu (passez-moi ce mot si mal porté) une occupation assidue; il faut enfin ne pas se contenter de respecter la morale* grosso modo; *il convient, comme les Port-Royalistes l'avaient rêvé, d'y apporter un peu de soin et, si le mot ne se prenait en mauvaise part, de raffinement. Il faut, dirai-je, travailler à réaliser en nous-même notre idéal; sans quoi la vie est une dégringolade continue; et comme les orangs, après avoir commencé par la gentillesse, nous finissons par la brutalité. » Sainte-Beuve a évidemment raison de voir dans cette lettre (qui n'a pas été recueillie dans la* Correspon-

dance) *un très important témoignage apporté par un grand moraliste en faveur de l'utilité de l'ascétisme* (Port-Royal, *tome III, pages 613-614*).

Nous apprécierons encore mieux l'ascétisme de Proudhon, quand nous aurons comparé ces nobles paroles au programme des révolutionnaires panthéistes allemands, qui a été tracé par Henri Heine avec un certain cynisme : « Nous ne voulons, disait-il aux républicains vertueux, ni sans-culottes, ni bourgeoisie frugale, ni présidents modestes; nous fondons une démocratie de dieux terrestres, égaux en béatitude et en sainteté. Vous demandez des costumes simples, des mœurs austères et des jouissances à bon marché; et nous, au contraire, nous voulons le nectar et l'ambroisie, des manteaux de pourpre, la volupté des parfums, des danses de nymphes, de la musique et des comédies. » (De l'Allemagne, *édition de 1856, tome I, page 84*). *Ces sentiments sont ceux que l'on rencontre chez les gens du monde qui ont l'ambition de se lancer, à la manière de Morny, dans les aventures de la grande politique ; en adoptant Henri Heine*

pour un des maîtres de sa pensée, la socialdemocratie a avoué que les aspirations de ses chefs sont celles d'abonnés du Gaulois; *aussi les lecteurs du* Vorwaerts *éprouvent-ils pour Proudhon autant d'aversion que les adorateurs de Baal ont pu en éprouver pour le prophète Elie. Nos socialistes officiels, qui se défendent si énergiquement d'être des ascètes, ressemblent à leurs confrères d'outre-Vosges. Il y a quelques années un intellectuel socialiste, qui cite volontiers Proudhon, exprimait assez drôlement son opinion sur les « camarades » secrétaires de syndicats : « Ça ne vit pas! Des loyers de quatre cents francs! » Oriani avait donc bien raison d'écrire en 1909 : « Qui en France ressemble aujourd'hui à Proudhon? »* (Fuochi di bivacco, *page 160*). *L'histoire du socialisme contemporain montre combien est vraie cette sentence de William James : « Sur la scène du monde, c'est l'héroïsme, et l'héroïsme seul, qui tient les grands rôles. »* (L'expérience religieuse, *page 312*).

*
* *

Je suis persuadé que, dans quinze ou vingt ans, une nouvelle génération, débarrassée, grâce au bergsonisme, des fantômes construits par les philosophies intellectualistes depuis Descartes, n'écoutera plus que les hommes capables de lui expliquer la théorie du mal; alors on entendra les étudiants crier à leurs maîtres : « Parlez-nous de Pascal », comme, au début du XVIe *siècle, les élèves des Universités italiennes criaient à leurs professeurs, quand ils voulaient mettre à l'épreuve leurs doctrines : « Parlez-nous de l'âme. » (Renan,* Averroès, *page 355) ; c'est qu'on trouve dans les* Pensées *les plus fortes pages qu'un auteur français ait écrites sur le mal. Proudhon aurait été bien digne de reprendre la question au point où l'avait menée Pascal; mais l'esquisse qu'il donna en 1846 est radicalement gâtée par l'idée fantasmagorique d'une science qui va permettre de réaliser une société rationnelle; je me demande s'il n'a pas été, plus tard, empêché de corriger ce malheureux essai par un certain optimisme utopique*

dont les meilleurs esprits de son temps ne pouvaient complètement se dégager. Il m'est arrivé, plus d'une fois, de jeter un regard sur l'abîme, mais sans oser m'y aventurer; j'avais pensé, un instant, commenter quelques textes de Pascal à la fin des Illusions du progrès; *j'ai trouvé prudent de ne pas aborder un sujet qui est trop odieux à nos contemporains. Je crois cependant reconnaître à quelques indices que déjà commence à se former l'ère qui attribuera la place qui convient à la métaphysique du mal.*

GEORGES SOREL.

Janvier 1914.

AVANT-PROPOS

Je réunis dans ce volume quelques articles, vieux déjà de quelques années, puisque le premier, *Anarchisme individualiste,* remonte à mai 1905 et que les autres ont paru dans le *Mouvement socialiste* de juillet 1907 à mars 1908, et je les réunis tels quels, sans rien changer au texte primitif, auquel je n'ai fait qu'ajouter quelques notes. D'aucuns ne manqueront pas de dire qu'il y a là, de ma part, une certaine impudence, étant de notoriété publique, paraît-il, que, de syndicaliste révolutionnaire, je suis devenu... royaliste. Et je ne sais ce qu'en penseront les personnes de bonne foi, douées de quelque sens philosophique, et que n'aveugle pas le déplorable esprit de parti, propre à la démocratie ; mais je leur dois un aveu : c'est qu'en conscience je ne crois pas avoir changé, comme on dit, mon fusil d'épaule, ni être passé de l'autre

côté de la barricade. Fidèle à la promesse de mes vingt ans de consacrer ce que je puis avoir de force intellectuelle au service de la classe ouvrière (je ne puis lui consacrer autre chose, n'étant ni ouvrier, ni apprenti dictateur, ni aspirant chef de parti), auteur des *Dialogues socialistes,* où certes on pourrait relever quelque *naïveté* et, comme disait M. Eugène Fournière, un *enthousiasme marxiste* quelque peu exagéré, et des *Nouveaux aspects du socialisme,* collaborateur du *Mouvement socialiste* aussi longtemps que cette revue fut digne de recevoir la copie du maître Georges Sorel, que je n'hésite pas ici à proclamer le premier philosophe-historien de ce temps — je ne me suis pas présenté à la députation, après avoir déblatéré contre le crétinisme parlementaire ; je n'ai soutenu la candidature d'aucun démocrate, après avoir critiqué à fond la démocratie ; je ne suis pas rentré dans le giron de l'Eglise unifiée, après avoir rejeté tous les partis ; je suis resté ce que j'étais, honnêtement, tranquillement, en dehors et au-dessus de toute coterie, de toute intrigue, de toute agitation. Suis-je devenu royaliste ? Je n'ai pas caché, certes, mes sympathies pour un mouvement comme celui de l'*Ac-*

tion française. J'ajouterai même que j'ai trouvé à l'*Action française* plus d'esprit véritablement républicain (1) qu'ailleurs : le mot de Bonald sur *la fierté républicaine* unie au *loyalisme monarchique* n'est pas qu'un mot, c'est une réalité ; et l'expérience démocratique actuelle se charge de nous démontrer qu'on peut, au contraire, concilier le plus plat servilisme avec les déclarations les plus libertaires : Guillaume II trouve des juges à Berlin; et la République actuelle n'a plus que des laquais de justice, qui rendent des services et non des arrêts, tel le scandaleux jugement de Versailles. L'abstraction libertaire n'est nullement, on l'a dit mille fois, génératrice de liberté réelle. Mais je n'avais pas à « devenir » royaliste; un syndicaliste est, par définition, un *ennemi de l'Etat,* quel qu'il soit ; car si le problème de l'Etat se pose et ne peut pas ne pas se poser, le rôle du

---

(1) Ferai-je ici une déclaration de foi républicaine et donnerai-je un détail personnel? Mon père, à la fin du second Empire, était un ardent républicain; et il est remarquable que l'*Action française* a vis-à-vis du régime actuel la même signification que l'opposition républicaine vis-à-vis de l'Empire : ce régime n'est pas plus digne de la France que le régime bonapartiste.

syndicalisme reste essentiellement de limiter et de cantonner l'Etat ; et l'opposition du syndicalisme à la démocratie vient précisément de ce que la démocratie c'est, avant tout et inéluctablement, *l'Etat étendu à tout,* l'Etat envahissant tout et devenant le succédané moderne de l'antique Providence.

On sait le rôle central que joue l'antinomie dans la pensée proudhonienne, et j'ai essayé, dans mon article de l'*Indépendance* (1), de le mettre en lumière. C'est la *Théorie de la propriété* qui donne la clef des prétendues contradictions de l'auteur de la *Justice,* et l'on sait que Proudhon y oppose l'absolutisme propriétaire à l'absolutisme étatique. « La vérité, selon moi, écrit-il, est que si la propriété est absolue, l'Etat aussi est absolu; que ces deux absolus sont appelés à vivre en face l'un de l'autre, comme le propriétaire est appelé à vivre en face de son voisin propriétaire; et que c'est de l'opposition de ces absolus que jaillit le mouvement politique, la vie sociale, de même que de l'opposition des deux électricités contraires jaillit l'étincelle motrice, lumineuse, vivifiante,

(1) Voir *L'Indépendance* du 1er avril 1912.

la foudre » (1). Telle est la pensée maîtresse de Proudhon, et quand on l'a bien saisie, le prétendu chaos que serait le proudhonisme s'ordonne aisément. *Le mouvement social résulte du choc de deux absolus;* voilà ce qu'il faut bien comprendre, et ce que le relativisme démocratique ne veut pas comprendre, lui qui prétend expulser tout absolu et couler toute la vie dans la plate transparence d'un rationalisme antimétaphysique, antipoétique et antivital. Or, pour appliquer tout de suite cette vérité à mon propos, le mouvement nationaliste est un absolu, le mouvement syndicaliste est un autre absolu ; l'un prétend restaurer l'Etat dans l'absolutisme de sa notion et de sa réalité, l'autre donner à la société, c'est-à-dire aux groupes sociaux, aux syndicats, une autonomie non moins absolutiste ; ce sont deux mouvements qui semblent et qui sont, en effet, aux antipodes l'un de l'autre ; et, néanmoins, c'est de leur libre opposition que jaillira le nouvel équilibre social. Les extrêmes se touchent, dit la sagesse populaire : c'est la formule même, courante et commune, de la vé-

---

(1) *Théorie de la Propriété,* p. 193.

rité profonde mise en lumière par Proudhon dans sa *Théorie de la propriété.*

C'est pourquoi je n'ai pas cru devoir rien changer à l'expression tranchante et absolue de ma foi syndicaliste, telle qu'elle me possédait il y a six ans. Certes, le mouvement syndicaliste est loin d'avoir justifié toutes les espérances qu'il suscita ; et par cela même cette expression tranchante et absolue paraîtra à plus d'un lecteur relever d'un utopisme échevelé, ou, tout au moins, d'un optimisme fort exagéré. M. Georges Dumesnil, dans l'article qu'il a consacré à Sorel dans l'*Amitié de France,* s'étonnait déjà de trouver tant d'optimisme chez un auteur qui affecte par ailleurs un pessimisme si radical. Mais M. Dumesnil n'a pas bien saisi, il me semble, la nature du *mythe sorelien* (par exemple, le mythe des premiers chrétiens n'est nullement le mythe du Jugement dernier). Le mythe, selon Sorel, est une *expression de volontés,* et non, comme l'utopie, la traduction intellectualiste de rêveries sociales. Sorel part de cette constatation bien simple, qu'on ne ferait jamais rien dans le monde *s'il n'y avait que la raison ;* la raison est foncièrement relativiste ; et l'action relève de l'absolu. C'est ce que doit

comprendre, je pense, tout naturellement, un croyant comme M. Dumesnil. Les premiers chrétiens attendaient le retour prochain du Christ; cette foi absolue leur a donné la force de résister aux persécutions et a permis à l'idéologie chrétienne d'atteindre à une pureté et une vigueur qui ont assuré son succès historique. Le Christ, naturellement, n'est pas venu; mais la croyance à son retour prochain s'est transformée en l'expérience sacramentelle.

La démocratie n'a pas permis, malheureusement, à l'idéologie syndicaliste d'acquérir la même vigueur. Le syndicalisme s'est rapidement décomposé dans l'ambiance marécageuse de la démocratie. Il est retombé soit dans le socialisme politique, soit dans le vieil anarchisme, c'est-à-dire, comme je l'ai établi, dans les deux formes extrêmes de l'idéologie démocratique. Le mythe de la grève générale, qui devait jouer dans le mouvement ouvrier le rôle que le mythe du retour prochain du Christ joua dans le christianisme primitif, s'est rapidement dissous au contact des intrigues politiciennes : l'échec de la grève des cheminots lui a porté un coup mortel. Depuis, le syndicalisme se traîne dans une impuissance que Griffuelhes lui-même

est le premier à dénoncer. La classe ouvrière, soi-disant, a un journal à elle ; mais ce journal, infesté de la vieille et surannée idéologie anarchiste, et plein, par ailleurs, de complaisances politiciennes, a cru devoir hausser les fameux « bandits tragiques » au rang de héros et comparer la mort de Carouy à celle de Socrate ! Quand un mouvement aboutit à de telles insanités, on peut dire qu'il se condamne lui-même et se suicide. Yvetot pourra nous traiter d' « intellectuels prétentieux » et le juif Rappoport, à la suite des politiciens du *Vorwaerts,* attribuer à Sorel... la paternité des Bonnot et Garnier : le « crime anarchiste » n'est pas encore parvenu à revêtir le prestige esthétique et social que certains « crimes » eurent dans l'histoire. Je laisse aux rédacteurs de la *Bataille syndicaliste* le soin d'en rechercher les raisons : ils finiront peut-être par découvrir que l'humanité ne peut vivre de ce qui la tue et que ce n'est pas en magnifiant la crapule que la classe ouvrière peut se grandir au rang de « nouvelle élite sociale ».

Il se produit actuellement dans la bourgeoisie un réveil dont il serait téméraire, sans doute, de tirer des conclusions trop ambitieuses, mais

qui se traduit par une baisse certaine de l'idéal pacifiste et humanitaire : les jeunes bourgeois, qui, il y a quinze ans, se disaient socialistes et adhéraient à des groupes d'étudiants collectivistes, vont aujourd'hui à l'*Action française* ou rejoignent leur classe. La dégénérescence bourgeoise prendrait donc fin : nous ne pouvons, nous syndicalistes, que nous en réjouir. Reste à la classe ouvrière à suivre le même mouvement et à remonter le courant de dégénérescence où, elle aussi, s'est laissée entraîner ; il faudrait que le réveil des valeurs héroïques, qui semble se manifester dans la jeune bourgeoisie, se produisît aussi dans la jeunesse ouvrière : nous entrerions ainsi dans une nouvelle ère classique, guerrière et révolutionnaire, où, toute espèce de romantisme étant décidément surmontée, de grandes choses pourraient de nouveau s'accomplir. Puisse l'intérêt qui semble se réveiller autour de la mémoire de Proudhon être le signe et le gage de cette Renaissance !

Mars 1913.

INTRODUCTION

Tradition et Révolution

On sait par quel apologue Proudhon commence son beau livre de la *Guerre et la Paix*: l'apologue d'Hercule, le héros grec, bafoué par un maître d'école et brisant tout sur cette estrade où ce pédant lui refusait un prix. « Le tumulte, écrit Proudhon, arrive jusqu'au palais, où était la mère d'Hercule, la digne Alcmène. Elle avait été d'une beauté splendide; parvenue à l'âge mur, on l'eût prise pour la déesse de la force. Elle vient, dit un mot à son fils, dont la rage, en présence de sa mère, tombe, mais pour éclater en sanglots. Alors, elle demande au maître, demi-mort, ce que signifie cet esclandre. Celui-ci s'excuse de son mieux, proteste de son respect pour la princesse, mais ne peut lui dissimuler que son fils, ce puissant, ce superbe, ce magnanime Hercule, n'est après tout qu'un *fruit sec*. Alcmène, contenant à peine un éclat de rire, tant la figure du maître lui

semblait drôle, lui dit: « Sot que tu es, que n'éta-
« blissais-tu aussi dans ton école un prix de gym-
« nastique? Crois-tu que la ville n'ait besoin que
« de musiciens et d'avocats? Allons, mon fils,
« descends-moi ce pédant; tes études sont ache-
« vées. Et c'est toi, ajouta-t-elle en parcourant les
« bouquets jetés au héros, qui as remporté le pre-
« mier prix... au jugement des jeunes filles de
« Thèbes. » « Ce fut, ajoute Proudhon, à la suite de cette aventure qu'Hercule institua les jeux olympiques, imités plus tard dans les néméens, les pythiques, les isthmiques, et qui furent célébrés, pendant une longue suite de siècles, dans toute la Grèce. A ces jeux, les historiens et les poètes venaient faire montre de leur talent, aussi bien que les athlètes de leur vigueur. Hérodote y lut son histoire; Pindare s'y rendit fameux par ses odes. Deux hommes, *ex æquo,* créèrent l'idéal grec, Hercule et Homère. Le premier, bafoué dans sa force, prouva que la force peut, à l'occasion, avoir plus d'esprit que l'esprit même, et que, si elle a sa raison, elle a par conséquent aussi son droit. L'autre consacra son génie à célébrer les héros, les hommes forts, et depuis plus de vingt-cinq siècles la postérité applaudit à ses chants. »

Dans ce maître d'école, ce pédant, refusant un prix à la force et traitant Hercule de *fruit sec,* on reconnaît l'ancêtre, le prototype de nos *Intellectuels,* ces *dreyfusiens propres à rien,* comme on

aime à les appeler, et à juste titre, à l'*Action française,* et qu'on distingue à une double incapacité et à une double incompréhension: l'incapacité militaire et l'incapacité ouvrière, l'incompréhension de la Guerre et l'incompréhension du Travail. Au *Cercle Proudhon,* c'est-à-dire au confluent des deux mouvements nationaliste et syndicaliste, on a donc toute raison de s'attaquer à cette espèce de caste, les Intellectuels, qui, en possession de l'Etat, essaie d'imposer à la Cité moderne cet idéal nauséabond, négation des antiques valeurs héroïques, religieuses, guerrières et nationales, comme des modernes valeurs ouvrières, et qui s'intitule idéal humanitaire, pacifiste et rationaliste.

Le 1er janvier 1903, dans un article du *Mouvement socialiste,* « Socialisme ou Etatisme? » j'écrivais: « La bourgeoisie, à proprement parler, n'a pas *d'idée sociale*; le régime social bourgeois, c'est l'anarchie pure et simple; il n'y a plus de cité; le caractère social des actes n'apparaît plus; aucun principe supérieur et idéal ne vient plus tirer les individus hors du cercle étroit de leur vision égoïste. C'est que l'*Idée sociale* ne peut guère revêtir que deux formes: elle est *militaire* ou *ouvrière;* elle ne peut être bourgeoise. La Cité antique fut une Cité héroïque, dont toutes les institutions gravitaient autour de la Guerre, source et principe de toute vertu; elle s'est dissoute le jour où l'idéal

héroïque et guerrier a fléchi. Aujourd'hui, c'est autour des Institutions du Travail, comme ciment, que doit se réédifier la Cité moderne; ce sont les exigences du Travail qui doivent faire refleurir au cœur des hommes cet héroïsme dont l'antiquité nous a offert les premiers exemplaires admirables ». Et j'ajoutais ceci: « Mais c'est là une révolution profonde, et qui n'est encore que virtuelle; et l'on comprend qu'entre l'*idéal guerrier* sur son déclin et l'*idéal ouvrier* encore en gestation, la société soit si désemparée; on s'explique la force encore prodigieuse du nationalisme. N'aura-t-il pas sa raison d'être, et comme sa légitimité, tant que le prolétariat n'aura pas fait descendre son idée sociale en de vivantes institutions et que l'armée, symbole visible et éclatant, incarnera la Cité? » Et l'on me permettra d'ajouter encore ces quelques lignes, qui mettront en pleine lumière le point de vue où je me plaçais alors: « Cependant, dans ce long intervalle, qui va de la dissolution antique à l'ère nouvelle, l'idée sociale n'a pu rester à l'état de pur souvenir ou de simple espérance, et comme veuve; et c'est l'Etat, sous la forme césarienne, monarchique ou démocratique, qui l'a tour à tour épousée; lui seul a pu redonner à cette poussière d'individus qu'était devenue la Cité une unité au moins extérieure et apparente. C'est ce qui explique son prestige, sa puissance mystique; c'est ce qui engendre, perma-

nentes et toujours si vivaces, les illusions étatistes et ce mysticisme gouvernemental, dont le *surnaturel démocratique* n'est que la dernière forme. »

On le voit : je semblais admettre alors qu'entre ce que j'appelais l'*idéal guerrier* sur son déclin et l'*idéal ouvrier* encore en gestation, il y avait une opposition absolue et que celui-ci ne pouvait être que la négation radicale de celui-là. Et quand, en 1907, j'écrivais mes *Marchands, Intellectuels et Politiciens,* fidèle encore à ce point de vue, j'appelais de mes vœux, comme aboutissant naturel du mouvement ouvrier moderne, la *mort de l'Etat,* cet être mystique, cette Providence laïque, dont les syndicats ouvriers devaient épuiser progressivement le contenu pour le laisser finalement retomber à plat sur lui-même, comme une cosse vide. C'est ce qui a permis à M. Guy-Grand, quand il s'est avisé d'étudier successivement la *Philosophie nationaliste* et la *Philosophie syndicaliste,* de dire qu'entre des gens qui affirmaient la nécessité de l'Etat et des gens qui en conspiraient la ruine totale, il ne pouvait y avoir de collusion; que leur alliance était un vrai scandale, intolérable à la raison comme à la morale publique. Il ajoutait que cette opposition, de nature politique, se doublait d'un antagonisme sur le terrain philosophique, les nationalistes, comme il est naturel à des étatistes, étant intellectualistes, et les syndicalistes, comme il est naturel encore à des antiétatistes, étant des

intuitionistes, des mystiques, des bergsoniens, mettant l'action au-dessus de l'Intelligence et l'intuition au-dessus de la Raison.

Nous voici donc au cœur même de notre sujet: c'est l'équation intellectualisme = étatisme, qui est posée par M. Guy-Grand, c'est-à-dire par un représentant de ceux que nous considérons comme formant une vraie caste moderne, à savoir ces Intellectuels dont la vocation politicienne et l'amour de l'Etat sont bien connus. Mais M. Guy-Grand n'a pas pris garde à deux choses en faisant les oppositions qu'il croit d'une évidence irrésistible. C'est: 1° que l'Etat dont Maurras et l'*Action française* poursuivent la restauration ne ressemble pas plus à l'Etat démocratique moderne que le Chien, constellation, ne ressemble au chien, animal aboyant; 2° que l' « Intellectualisme », dont Maurras est un représentant éminent, est non moins étranger à l'intellectualisme démocratique, dont lui, Guy-Grand, est un représentant tout aussi qualifié.

Quels sont, en effet, les caractères de l'Etat démocratique moderne ? C'est un Etat abstrait, centralisé, pacifiste; c'est un Etat qui, abdiquant les fonctions propres à l'Etat, fonctions qui sont toutes relatives à sa nature guerrière (armée, diplomatie, justice), s'arroge des fonctions étrangères et parasitaires, des fonctions économiques et administratives, dont il s'acquitte d'ailleurs

fort mal et qu'il devrait laisser à l'autonomie de la société civile; en un mot, c'est un Etat, qui, de *guerrier,* est devenu *pacifiste,* de *politique, économique,* par une subversion anormale de sa véritable nature. C'est précisément contre l'hypertrophie de cet Etat, de cet énorme Parasite, qui, comme l'a dit Marx, « paralyse le libre mouvement de la société et en dévore la substance », que le syndicalisme a engagé la lutte; c'est cet Etat-là, dont il conspire la mort de toute son énergie; c'est ce fleuve lâché et débordé sur la société, comme le Nil sur l'Egypte, avec cette différence... considérable que le Nil féconde l'Egypte et que l'Etat tarit et dessèche la vie sociale, que le syndicalisme voudrait faire rentrer dans son lit.

Or, justement, que serait la Monarchie, dont Maurras conspire la restauration? Elle serait une Monarchie antiparlementaire, décentralisée, héréditaire et traditionnelle, c'est-à-dire qu'elle serait un Etat qui, au lieu d'être abstrait, serait, incarné dans une famille, ce qu'il y a de plus concret, de plus vivant, de plus réaliste; ce serait l'Etat fait Homme, et non plus cette monstrueuse abstraction bureaucratique, qu'est l'Etat démocratique moderne. Et c'est à dire qu'au lieu d'être ce fleuve débordé, dont nous parlions plus haut, il serait, ramené à ses limites naturelles et rentré dans son lit, une source limpide, un réservoir

dont l'eau, par sa pureté même et sa haute concentration, entretient et exhausse à leur plus haut niveau tous les courants de la vie sociale; cet Etat serait un *exhausteur* et non un *épuiseur;* en un mot, la Monarchie rêvée et conspirée par Maurras et l'*Action française* serait l'Etat ramené à sa nature politique et guerrière, abdiquant ses usurpations civiles et économiques, pour se cantonner dans son rôle de soldat, de diplomate et de haut justicier, la guerre, la diplomatie et la justice constituant les trois faces du même phénomène.

Mais n'est-ce pas sous cet aspect que Proudhon finit par concevoir l'Etat? Ecoutons-le, en effet: « Dans une société régulièrement organisée, tout doit être en croissance continue, science, industrie, travail, richesse, santé publique; la liberté et la moralité doivent aller du même pas. Là, le mouvement, la vie ne s'arrêtent pas un instant. Organe principal de ce mouvement, l'Etat est toujours en action, car il a sans cesse de nouveaux besoins à satisfaire, de nouvelles questions à résoudre. Si sa fonction de premier moteur et de haut directeur est incessante, ses œuvres, en revanche, ne se répètent pas. *Il est la plus haute expression du progrès.* Or, qu'arrive-t-il lorsque, comme nous le voyons presque partout, comme on l'a vu presque toujours, il s'attarde dans les services qu'il a lui-même créés et cède

à la tentation de l'accaparement ? De fondateur, il se fait manœuvre; il n'est plus le génie de la collectivité qui la féconde, la dirige et l'enrichit, sans lui imposer aucune gêne: c'est une vaste compagnie anonyme, aux six cent mille employés et aux six cent mille soldats, organisée pour tout faire, et qui, au lieu de venir en aide à la nation, au lieu de servir les citoyens et les communes, les dépossède et les pressure. Bientôt, la corruption, la malversation, le relâchement entrent dans ce système; tout occupé à se soutenir, d'augmenter ses prérogatives, de multiplier ses services et de grossir son budget, le pouvoir perd de vue son véritable rôle, tombe dans l'autocratie et l'immobilisme; le corps social souffre, et la nation, à rebours de sa loi historique, commence à déchoir » (1).

Nous avons bien ici, décrite par Proudhon, l'opposition de l'Etat concret, souverain absolu dans un domaine limité, premier moteur et haut directeur, et de l'Etat démocratique moderne, comparé très justement à une société anonyme, qui, de fondateur, se fait manœuvre, et, cessant d'être le génie de la collectivité, en devient le tyran et le parasite. Et contre cet Etat, quelle objection pourrions-nous élever, nous syndicalistes? Je le demande à M. Guy-Grand! En vérité, aucune;

---

(1) *Du principe fédératif,* pp. 56-57.

nous n'aurions qu'une attitude à observer, et c'est celle de l'expectative et de la défensive, nous rappelant que, pour limiter les tendances toujours exorbitantes du Pouvoir, quel qu'il soit, il suffit de lui opposer la force réelle d'organisations sérieuses; car l'équilibre social ne peut résulter que de l'antagonisme loyalement accepté d'un Etat fort et d'une société civile forte, incarnant l'un et l'autre les deux principes coéternels de l'Autorité et de la Liberté. En définitive, que voulions-nous, en effet? Nous voulions la résorption du politique par l'économique? or, nous l'avons, puisque ce que l'Etat usurpait sur la société civile a été résorbé par elle.

Reste, il est vrai, que l'Etat ainsi ramené à sa nature politique et guerrière subsiste et ne disparaît pas totalement, comme semblait le vouloir le syndicalisme, qui, dit-on, est aussi opposé à l'Etat guerrier qu'à l'Etat économique. Mais ici, précisément, il faut, à mon sens, que les syndicalistes rectifient leurs premières affirmations; car, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, le problème de l'Etat subsiste dans toute sa force, étant le même problème que celui de l'existence des patries autonomes et des civilisations nationales. Or, il faut le dire nettement: veut-on une Humanité amorphe, une sorte de monstre acéphale, un Tout humanitaire indivis et indistinct, ou veut-on le maintien des patries actuelles et des civilisations

nationales? C'est à cette question qu'il faut répondre. Et à cette question, moi, syndicaliste français, je n'hésite pas à répondre qu'attaché à la patrie française par tous les liens du sang, du cœur et de l'esprit, par tout ce qui constitue ma vie physique, morale et intellectuelle, je désire passionnément le maintien, et non seulement le maintien, mais la grandeur de cette patrie française; et qu'ayant ce désir, je m'attache résolument au moyen de le réaliser, à savoir cet Etat guerrier, dont je suis bien prêt à combattre obstinément tout empiètement sur ma liberté civile, mais auquel je confie le soin de défendre victorieusement mon indépendance nationale.

L'opposition que M. Guy-Grand voulait établir entre les nationalistes et les syndicalistes, par rapport à l'Etat, est donc toute factice et artificielle: j'ajouterai enfin ceci, à savoir que l'Etat, dont la Monarchie de Maurras serait la restauration, présenterait ce caractère, corrélatif d'ailleurs de tous ceux que nous venons de lui reconnaître, d'être un Etat *non-intellectuel,* je veux dire un Etat qui, ramené à sa fonction essentielle et à sa vraie nature, laquelle est d'être la Guerre faite Homme, ne serait plus la proie des Intellectuels et leur instrument de règne, comme l'est l'Etat démocratique moderne. Et, certes, je conçois la haine que nourrissent pour cet Etat guerrier nos clercs laïques,

qui, du haut de leur Intelligence, font profession de mépriser profondément les militaires, considérés par eux comme des brutes, des soudards, des gens qui sont au dernier degré de l'échelle... animale: un Etat guerrier et royal, qui ramènerait Messieurs les professionnels de l'Intelligence au rang secondaire qu'ils doivent occuper dans une société bien organisée, pour hausser sur le pavois « Messieurs les galonnés » et leur accorder la place qu'ils méritent, c'est-à-dire la première, — certes, voilà un Etat parfaitement scandaleux aux yeux de nos Intellectuels, un Etat qu'ils regarderaient comme un affront particulier fait à leur grandeur, que dis-je, un attentat au règne de l'Esprit pur. Ces messieurs, en effet, ne pensent nullement, avec Proudhon, que le guerrier soit l'idéal de la dignité virile; tous ces femmelins, en raison même de leur féminisme essentiel et de leur impuissance, détestent *a priori* ce qu'ils se sentent bien incapables d'avoir ou d'acquérir: la force, la loyauté, la droiture, le sentiment de l'honneur du soldat, eux les fourbes et les tortueux, qui préfèrent toujours les voies obliques et les moyens détournés d'arriver à la puissance, et qui, boursicotiers sur la foire aux Idées, sont comme leurs compères, les boursicotiers de la Bourse, complètement dénués du sentiment de l'Honneur et voués éternellement à la Ruse, cette arme des faibles. Cette lâcheté de nos Intellectuels,

on n'a pas assez remarqué combien elle est essentielle à la nature même de l'Intelligence, cette courtisane-née, qui, se sentant faible et démunie, a besoin, pour être forte, de s'appuyer, telle la femme au bras de l'homme, sur un pouvoir viril, pour tout dire, sur l'Epée. Homère chante les héros et se subordonne à Hercule; mais si Homère prétendait se passer d'Hercule, ou le régenter, nous n'aurions plus cette beauté impérissable de l'idéal grec; nous aurions Byzance ou un quelconque régime démocratique, avec une prétendue hégémonie de l'Esprit pur, avec, en réalité, le règne du matérialisme, de la ruse et de la stérilité.

Comparez, par exemple, les écrivains du XVIIe siècle avec ceux du XVIIIe siècle: quelle différence de ton, d'accent, d'allure ! Ceux-là, sous les apparences du servilisme, ont l'attitude la plus noble et la plus fière; et leur style, « probe, exact et libre », comme dit Nietzsche, traduit la tranquille dignité de leur âme et de leur vie; aucune bassesse; aucune servilité; ils ne prétendent point régner, mais, se tenant à leur rang, et reconnaissant qu'il y a au-dessus d'eux une Puissance plus grande qu'eux, ils se donnent tout entiers à leur tâche d'écrivains, dédaigneux de toute réclame et tout remplis de la plus scrupuleuse conscience professionnelle. Voyez ceux-ci, au contraire, les Voltaire et les Diderot et toute la clique holbachique: ils inaugurent bien le règne

des Intellectuels, en valets de plume qu'ils sont, courtisans de ces princes qu'ils flattent en les méprisant, et obligés, parce qu'ils veulent usurper la Puissance, de ruser avec les Puissances: ces apôtres de liberté, de tolérance et d'humanité ont une âme de laquais; une lâcheté essentielle les caractérise, et leur nature courtisanesque éclate dans tous leurs actes. Et, tout de suite, comme pour justifier le fameux dilemme que Proudhon appliquait à la femme, mais qu'il faut étendre aux « femmelins »: courtisane ou ménagère — comme la littérature tombe à la gravelure! Voltaire écrit *la Pucelle*, Diderot *le Supplément au voyage de Bougainville;* tout le XVIIIe siècle, ce siècle « spirituel et plat, avec un fond canaille » sera libertin et déjà pornographique; c'est le commencement du mercantilisme littéraire; les gens de lettres font fortune avec leurs écrits, ils prétendent arriver à l'indépendance par l'argent, et, soumis à l'opinion, qu'il faut flatter pour régner, ils écrivent des ordures: la royauté de Voltaire devait aboutir à l' « empire pornocratique » de Zola! Bancocratie et pornocratie ont toujours été de pair. Il faudrait relire ici l'article que Proudhon écrivit en 1848 sur « ce que la Révolution doit à la Littérature », et qui se termine par cette véhémente et terrible apostrophe (1): « Montrez-moi

(1) *Mélanges*, p. 42.

quelque part des consciences plus vénales, des esprits plus indifférents, des âmes plus pourries que dans la caste lettrée! Combien en connaissez-vous dont la vertu soit restée hors d'atteinte! Qui est-ce qui, depuis trente ans, nous a versé à pleins bords le relâchement des mœurs, le mépris du travail, le dégoût du devoir, l'outrage à la famille, si ce n'est la gent littéraire? Qui a puisé avec le plus d'impudence à la caisse des fonds secrets? Qui a le plus séduit les femmes, amolli la jeunesse, excité la nation à toutes les sortes de débauches? Qui a donné le spectacle des apostasies les plus éhontées? Qui a délaissé le plus lâchement les princes, après en avoir mendié les faveurs? Qui se rallie avec le plus d'empressement, aujourd'hui, à la contre-Révolution? Des littérateurs, toujours des littérateurs! Que leur importent la sainteté de la religion, la gravité de l'histoire, la sévérité de la morale? Ils passent, comme des filles perdues, de la légitimité à l'usurpation, de la monarchie à la république, de la politique au socialisme, de l'athéisme à la religion. Tout leur va, pourvu qu'ils en retirent de la vogue et de l'argent. Quelle soif de distinction! Quelle fureur de jouir! Mais surtout quelle hypocrisie! Nommez-les, Parisiens, nommez-les pour vos représentants. Flagorneurs du peuple, flagorneurs de la bourgeoisie, flagorneurs des rois, flatteurs de tous les pouvoirs, toujours prêts à saluer

l'amphitryon où l'on dine, ce qu'ils vous demandent au nom de la patrie, du travail, de la famille, de la propriété, c'est de l'or, du luxe, des voluptés, des honneurs, et vos femmes » (1).

---

(1) Il faudrait citer ici ce que Louis Veuillot écrivait, lui aussi, sur les « gens de lettres » ; on verrait que l'opinion du grand polémiste catholique est sensiblement analogue à celle du grand polémiste révolutionnaire. Je lis dans ses *Libres penseurs* : « Nous ne sommes plus dans ces siècles d'ignorance où l'homme de lettres français, après avoir produit quelques babioles, telles que le *Polyeucte*, l'*Athalie*, les *Fables*, l'*Art poétique*, s'estimait trop heureux d'une pension mal payée qui lui permettait à peu près de faire honneur à ses petites affaires, vivait tranquillement sous la loi de l'Etat, humblement sous la loi de Dieu, et mourait pauvre, sans penser que la société lui eût fait le moindre tort, mais trouvant au contraire que Dieu lui faisait une grande grâce de l'admettre, quoique auteur, au bonheur de finir en bon chrétien. Aujourd'hui, l'homme de lettres sent sa valeur *sociale*; il dogmatise et prophétise. Il n'écrit pas correctement, mais il trace des constitutions et fabrique des cultes. Par-dessus tout, il réclame sa part des fonctions rétribuées et il s'indigne même au profit de ses devanciers, qui ne furent rien dans l'Etat. La Fontaine aurait dû être gouverneur de province... » (pp. 58-59). « Vous trouvez de bons écrivains dans toutes les antichambres, dans celles de Louis XIV, dans celles de Fouquet, dans celles de la Pompadour; ils demandent de la nourriture, des rentes, des applaudissements. Aujourd'hui, ils se pressent sur les pas du peuple, qui a aussi ses antichambres, et qui n'est pas le moins pervers, le moins insolent et le moins généreux des maîtres. Ils lui deman-

On a souvent entendu les plaintes des soi-disant représentants de l'Intelligence sur le rang humiliant où les tenait autrefois l'aristocratie (1); ces

---

dent ce qu'ils ont toujours et partout demandé. Ils trouvent très bien que le peuple les loue, les serve, les enrichisse, et leur prête l'épaule pour renverser les ministères. Mais est-il question d'une rafle générale? Ils n'en sont plus. » (p. 83.) Flaubert, représentant de l'*artisterie* et de *l'art pour l'art,* trouvait que ni Veuillot ni Proudhon n'étaient *écrivains.* Je doute que la postérité ratifie un tel jugement. *Vir bonus dicendi peritus:* c'est la définition classique du bon écrivain, et Veuillot comme Proudhon en furent tous deux de magnifiques incarnations. Mais nos petits gens de lettres, dans leur impuissance, n'aiment pas l'éloquence, expression des convictions fortes et sérieuses: ils accuseront Veuillot et Proudhon de *moralisme;* et vous comprenez, pour nos jeunes libertins, *moraliser* est la dernière chose qu'un homme d'esprit et qui a des lettres puisse se permettre. Renan estimait que la vraie littérature classique était toujours honnête et morale; ce n'est pas l'opinion, paraît-il, de nos jeunes néo-classiques, qui mettent au-dessus de tout les *Liaisons dangereuses* et découvrent dans Parny un grand poète. Mais Proudhon qui estimait Rabelais plus chaste que Lamartine, et trouvait Danton, malgré ses vices, supérieur à Robespierre, avec toute sa *vertu,* Proudhon est un *vertuiste,* vous dis-je: il ne saurait plaire à nos lettrés.

(1) On cite souvent à ce propos les plaintes voilées de La Bruyère. Mais peut-être La Bruyère (fin XVIIe siècle) ne représente-t-il plus la vraie tradition classique: on sent déjà en lui comme un écho avant-coureur du XVIIIe siècle.

messieurs se sentent profondément blessés dans leur incommensurable vanité — je me garde de dire orgueil — à la pensée que, naguère, ils rentraient dans le domestique des grands à l'égal des laquais, des bouffons et des fous: ils étaient chargés d'amuser et de distraire; on ne les prenait guère au sérieux; on les méprisait même très profondément. Aujourd'hui, quel changement! et comme la Démocratie les traite bien! comme elle les honore! et quel rôle elle leur attribue, celui de missionnaires du Progrès et de truchements de la Conscience Universelle. Ces messieurs peuvent se croire rois, ou tout au moins roitelets, de concert avec nos politiciens, cette menue monnaie de la pièce d'or royale. Mais, ne leur en déplaise, je trouve que le sentiment de l'ancienne aristocratie vis-à-vis de nos parasites de lettres était parfaitement justifié et fondé : une aristocratie guerrière et héroïque pouvait bien se délasser à écouter nos amuseurs; elle n'avait pas encore dégénéré au point de devenir *intellectuelle* et *artiste*. Lorsqu'elle le deviendra au XVIIIe siècle, ce sera la décadence et la corruption, et nous aurons un régime de parasitisme général, parasitisme aristocratique (absentéisme et vie courtisanesque des grands), parasitisme littéraire (nos Intellectuels hissés au pavois par une aristocratie oublieuse de tous ses devoirs, de toutes ses traditions et ne songeant plus qu'à se distraire avec

les pitreries théoriques et autres de nos amuseurs professionnels). Le second Empire nous présente le même spectacle, d'un degré plus vil encore, la bohème bonapartiste ayant remplacé l'ancienne aristocratie; et, quand on pense qu'un Sainte-Beuve se fit le courtisan et le *larbin lettré* d'un tel régime, on n'est pas disposé à trouver bien reluisant le rôle des Intellectuels. Si enfin nous considérons aujourd'hui notre démocratie, nous la voyons pourrie des mêmes vices: la bohème socialiste a remplacé la bohème bonapartiste; Briand est au pouvoir; et l'on nous rebat les oreilles des mêmes éloges de l'Intelligence, de l'Art, des Lettres; nous allons avoir, paraît-il, avec la présidence Poincaré, une république reathénienne; tous nos *grands artistes,* les Prévost, les Brieux, les Hervieu, sont dans la joie; le sourire de Mme Poincaré, cette Italienne de Florence, patrie des Arts, va éclairer les réceptions élyséennes. La vérité, c'est que ce régime ploutocratique trouve dans l'Art, agent pornocratique, comme le disait Proudhon, son complément naturel et adéquat. Il est étonnant comme les Juifs aiment l'Art, comme ils reniflent avec cette sensualité particulière à leur race tout ce qui est *artistique:* Juifs de musique, Juifs de théâtre, Juifs de restauration gothique et d'almanachs des Galeries Lafayette, ils sont tous très artistes, très raffinés et très dilettantes: et l'on conçoit qu'un Gohier, en qui revit toute la rude et

mâle franchise d'un Proudhon, leur paraisse un rustre et un « salaud » !

Il n'y a pas de régimes plus corrompus que ceux où les Intellectuels détiennent une place trop considérable. Tout le monde sait qu'aux temps de la décadence romaine les arts et les lettres avaient aussi le haut du pavé; on connaît le régime de Byzance; j'ai rappelé le XVIIIe siècle français, le second Empire et notre démocratie superintellectuelle. Mais il y a une histoire qui témoigne d'une manière éclatante du caractère néfaste de la domination des Intellectuels et du règne de l'Idéologie, c'est celle de l'Eglise. L'Eglise est par excellence un « gouvernement idéologique », un « gouvernement d'intellectuels » : c'est pourquoi son histoire ne cesse de présenter le tableau d'une corruption invincible, corruption contre laquelle l'Eglise est obligée de lutter sans cesse, sans pouvoir arriver jamais à la surmonter complètement. Ce qui fait la vie de l'Eglise, c'est la mystique; ce qui la renouvelle, ce sont, comme dit Sorel, les tempêtes de foi qui, périodiquement, viennent infuser dans son corps mystique un sang nouveau; mais, sans les grands ordres religieux, où s'opère cette infusion de sang nouveau, si l'Eglise restait uniquement le gouvernement d'intellectuels qu'elle est, elle marcherait rapidement à sa ruine historique.

C'est ce caractère de gouvernement d'intellec-

tuels qui rend particulièrement odieux et insupportable tout régime clérical et théocratique; car le despotisme intellectuel y devient vite intolérable. « Mieux vaut le soldat que le prêtre, dit Renan, car le soldat n'a aucune prétention métaphysique » (1). Auguste Comte, qui copiait le catholicisme dans ce qu'il a de moins bon, avait rêvé une sorte de théocratie intellectuelle, dont il eût été le Pape : c'eût été un régime affreux. Au fait, notre démocratie laïque est bien un tel régime : c'est un cléricalisme à rebours, un cléricalisme rouge, et le « petit père » Combes, ancien défroqué, a bien toutes les tendances cléricales. Tout régime clérical ou pseudo-clérical (2) est un régime d'*intellectuels,* antijuridique et antiguerrier, où l'Intelligence, usurpant le commandement et prenant le pas sur le Droit, installe nécessairement le règne de l'absolutisme le plus arbitraire et le plus complet.

Au reste, veut-on savoir ce que c'est qu'un In-

(1) *Histoire d'Israel,* t. II, p. 501.

(2) Une des raisons — entre beaucoup d'autres — pour lesquelles l'*Action française* est odieuse à tant de catholiques contemporains, qui s'affichent si démocrates, c'est sans doute que le régime monarchique qu'elle instaurerait ne serait pas *clérical.* Tous nos démocrates chrétiens rêvent, plus ou moins, d'une *République théocratique:* rien de moins juridique que leurs conceptions. Ce qu'il faut,

tellectuel moderne? Qu'on lise l'*Ordination,* de M. Julien Benda, Juif de métaphysique et représentant éminent et des plus distingués du ghetto intellectuel et parfumé: on aura la quintessence et le fin du fin de l'intellectualisme moderne. M. Benda a écrit contre M. Bergson une manière de petit pamphlet, où il a essayé, lui roquet, de mordre l'auteur immortel de l'*Evolution créatrice. Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité,* c'est ainsi que la chose s'appelle; et il compare M. Bergson à un « bouddhiste parisien ». Certes, ce qui sert de métaphysique à M. Julien Benda n'a rien d'une philosophie de la mobilité, et cela pourrait s'appeler *une philosophie de l'immobilité transcendantale*; et si M. Bergson est un « bouddhiste parisien », comment nommerons-nous M. Benda, qui, ankylosé dans la contemplation de ses concepts immuables, hait, à l'égal du poète, le « mouvement qui déplace les lignes »? Oh! n'allez pas déranger M. Benda quand, assis dans son cabinet, devant son bureau, il médite sur le concept du mouvement. Je vous en prie, ne faites pas de bruit,

par contre, regretter, c'est que Charles Maurras, en s'inféodant au comtisme, donne à penser qu'il peut rêver lui aussi d'un certain *théocratisme intellectuel,* — sans compter qu'en se réclamant d'A. Comte il alarme, et à juste titre, les consciences vraiment religieuses.

marchez sur la pointe des pieds, retenez votre souffle, qu'aucun craquement insolite ne vienne révéler votre approche importune: M. Benda en est « à l'Idée du mouvement; bientôt, il aura fini d'établir les deux idées profondément distinctes — de dynamisme et de continuité — que l'on confond sous ce nom. Puis il élucidera sa pensée sur l'apparition de la vie; s'il la croit ou non une discontinuité; que discontinuité ne signifie point miracle; sa pensée sur l'apparition du concept... » Ah! ne le troublez pas, je vous en supplie, car il s'accomplit en ce moment une œuvre sublime, grandiose, et « qui dira aux hommes à quel furieux désir de monter de son être à l'Idée de son être, à quelle soif de conscience, à quelle moralité un homme s'est élevé ». Malheureusement, notre métaphysicien — que voulez-vous, la chair est faible — s'est marié ; il a bien trouvé la femme qui lui convenait et s'adaptait à sa nature de philosophe de l'immobilisme, puisque, discrète, silencieuse et si raisonnable, elle se garde de jamais le déranger dans son travail; mais enfin il est marié, et, étant marié, il lui arrive — ces choses-là arrivent dans le monde sensible — d'avoir un enfant, et, à cette enfant, il arrive d'être malade. Catastrophe! Nous voici emportés dans « le torrent des mobiles chimères », dans les tracas de la vie et du devenir, et l'esprit pur de M. Julien Benda, désormais, s'éva-

pore. Cette « furieuse, silencieuse et immobile étreinte » dont il embrassait sa pensée et le concept du mouvement, se desserre progressivement, lamentablement, jusqu'au jour où les bras de notre métaphysicien déchu, trop faibles et désormais impuissants, ne peuvent plus étreindre que l'ombre et le souvenir pâli de ces idées autrefois si rayonnantes et si fortement embrassées. O chute! ô décadence! ô pitié funeste! ô déplorable charité! ô fatalité de l'Amour stupide! le voilà sombré dans la Chair; il a aimé son enfant comme les êtres qui rampent, comme les êtres qui broutent. Et maintenant c'est fini. Il ne sera plus qu'une chose qui aime!

Eh bien, le connaît-on maintenant, l'*Intellectuel?* Le voyez-vous, ce monstre sans entrailles, cet anachorète de l'Idée pure, cette Abstraction faite Homme? Nous avons bien le représentant de cette aristocratie intellectuelle qui est la plus dure, la plus féroce et la plus cynique des aristocraties, parce qu'elle a pour le peuple un mépris transcendantal. Vous comprenez: le peuple, les femmes, les enfants, tout cela, c'est de la chair, du sensible, du devenir, du mouvement; tout cela broute et rampe, *ne pense pas,* ne monte pas de son être à l'Idée de son être; tout cela, par conséquent, n'existe pas au ciel des concepts immuables. M. Benda ne nous cache pas d'ailleurs ce dédain; il parle, avec un indicible pli de la

lèvre, de ceux « qui ont le mépris de l'idée claire et dont la philosophie pathétique ne fera que grandir au ciel démocratique ». Chrétiens, professeurs d'extase pascalienne, philosophes de l'intuition, bergsoniens, démocrates — tout cela, pour notre aristocrate intellectuel, n'ayant pas le culte de l'Idée claire et distincte, n'existe pas, fait partie de la foule grouillante et toujours en mouvement — ce scandale perpétuel pour notre fakir perdu dans la contemplation de son nombril intellectuel!

Et voyez, en même temps, la confusion de termes que notre Juif de métaphysique essaie d'établir. Nous allons assister, en effet, au curieux spectacle d'une subtile tentative d'escamotage du mouvement antidémocratique par nos seigneurs les Juifs et leurs alliés: nous aurons le Juif plus patriote que Français de France et de Navarre, et nous aurons le Juif plus antidémocrate que personne en A. F. et en Syndicalie. M. Benda voudrait nous faire croire qu'en défendant l'intellectualisme il défend les conceptions aristocratiques et s'oppose à la marée démocratique moderne. Mais l'aristocratie véritable, je l'ai déjà dit, n'est nullement constituée par des qualités purement intellectuelles; elle est guerrière et héroïque, elle est traditionnelle, elle est historique; elle s'appuie sur des réalités charnelles, le sang, l'hérédité physique, la race: rien de plus

antiintellectuel (1) qu'une aristocratie digne de ce nom; et ce qui, historiquement, perd les aristocraties, c'est précisément lorsque le noble, quittant la Terre pour la Ville et la Cour, et passant du régime de la guerre à celui du spectacle, devient un *intellectuel,* un bel-esprit, comme au XVIII[e] siècle; il se mue alors en un « démocrate » qui, perdant le sens des réalités traditionnelles, se trouve à la merci de toutes les billevesées et nuées idéologiques des sociétés en décadence. Au surplus, l'aristocratie véritable n'éprouve nullement pour le peuple ce mépris transcendantal, que nous découvrons toujours chez l'Intellectuel: au contraire, entre le peuple et l'aristocratie, il y a une véritable confraternité et intelligence réciproques. C'est lorsque le

(1) Les *parvenus de l'Intelligence* sont tout aussi « grossiers » que les parvenus de la richesse; ils manquent tout autant de « race »; et s'ils prônent tant la supériorité de l'esprit, c'est qu'ils ne veulent pas être arrêtés dans leur ascension sociale par l'obstacle de la naissance: égalitaires et démocrates contre la noblesse, et prêtant au peuple leurs rancœurs, ils refusent à celui-ci, une fois hissés au pouvoir, le bénéfice de l'égalité, au nom du dogme de l'*inégalité des talents.* C'est contre eux que Rousseau dirigea son paradoxe sur les Lettres et les Arts; il avait bien vu que rien ne *sépare* plus que la culture: l'Intellectuel rougit toujours de son humble naissance, dès qu'il est *parvenu.*

noble devient un intellectuel et un parasite, que l'on voit se creuser entre lui et le peuple ce fossé de haine et de mésintelligence qui aboutit aux « aristocrates à la lanterne » (1) de la Révolution. La démocratie est, au contraire, profondément intellectualiste: antitraditionnelle, antiphysique, comme dirait Rabelais, antiréaliste, idéaliste échevelée, elle ne veut connaître que des « esprits purs », détachés de tout lien historique et naturel, planant au-dessus du Temps et de l'Espace, perdus dans la contemplation des Idées claires et distinctes. Et faut-il s'étonner que cette démocratie n'ait rien de populaire? Qu'y a-t-il, en effet, de moins accessible au peuple que cet idéalisme transcendantal? Le peuple, comme l'aristocratie, est une réalité historique, une réalité charnelle; ce n'est pas l'Idée pure qui le constitue, mais le sang, mais des traditions, mais la race, toutes choses physiques et non intellectuelles. La Démocratie intellectualiste moderne, telle que notre Sorbonne l'incarne avec son rationalisme cartésien et encyclopédiste, est, comme Proudhon

(1) « La démocratie, disait Proudhon, c'est l'envie ». Les déclassés et les ratés qui forment le gros du troupeau démocratique soufflent au peuple leur haine de cuistres et d'impuissants pour la noblesse et toute supériorité sociale qui ne relève pas du pur Esprit, c'est-à-dire de leurs décrets superjuridiques.

l'avait bien vu, une « aristocratie déguisée », et, je le répète, la plus dure, la plus néfaste, la plus ruineuse des aristocraties; car elle est la Pédantocratie et le Mandarinat de gens inaptes à la Guerre comme au Travail et dont le règne ne peut aboutir qu'à la ruine de la Patrie comme de la Production.

Tout ce que je viens de dire nous amène à voir combien la deuxième opposition, que M. Guy-Grand voudrait établir entre les nationalistes et les syndicalistes est aussi factice et inexistante que la première. M. Guy-Grand se trompait en voyant dans les royalistes d'A. F. des « étatistes »; il ne se trompe pas moins en voyant en eux des « intellectualistes ». Il était facile, il était plaisant, il pouvait paraître habile de montrer combien la philosophie d'un Sorel, le plus antiintellectualiste des philosophes, s'oppose à la philosophie d'un Maurras, qui peut apparaître, au contraire, comme le plus intellectualiste des doctrinaires. Maurras aime à exalter la Raison et à défendre l'Intelligence; il a pour le romantisme en général et les philosophes de l'intuition en particulier un profond mépris; on connaît son opinion sur Bergson (1). Il y a donc là une opposition, tout au

(1) Quand Maurras parle de Bergson, c'est avec une sorte d'irritation rageuse. Je ne crois pas que par là il

moins apparente, qu'il est commode d'exploiter pour essayer de creuser un soi-disant abîme entre la philosophie nationaliste et la philosophie syndicaliste. C'est d'ailleurs ce que M. Guy-Grand n'a pas manqué de faire. Mais je remarque, tout d'abord, que l'intellectualisme de Maurras ne l'empêche pas de combattre ce qu'on appelle à l'*Action française* les Nuées, c'est-à-dire l'Idéologie, et que cet intellectualisme, en réalité, s'appelle et se définit un « empirisme organisateur ». Le rationalisme de Maurras est un *rationalisme classique,* c'est-à-dire un réalisme, et s'oppose complètement au *rationalisme démocratique* qui est un idéalisme, et l'on sait avec quelle vigueur Maurras, tout comme Proudhon et tout comme Sorel (1), combat l'*Idéal,* ce que les modernes appellent l'Idéal, et qui n'est qu'une subreptice et malfaisante substitution du sentiment anarchique à l'Idée. Et j'observe d'autre part que l'antirationalisme fondamental de Sorel, comme

se grandisse; j'admets que la philosophie bergsonienne ne lui plaise pas, c'est son droit; mais qu'il prenne ce ton en parlant d'un homme de l'importance et de la valeur de Bergson, c'est inadmissible, et, je le répète, lui fait peu d'honneur.

(1) C'est ce que Sorel appelait, dans ses articles de l'*Ere nouvelle, l'Ancienne et la nouvelle métaphysique,* l'invasion des émotions dans le domaine des représentations.

celui de Bergson d'ailleurs, ne conduit nullement au mépris ni à la méconnaissance de cette raison classique, dont la raison démocratique et cartésienne est au contraire la subversion complète. Il est bien évident que l'on sent, chez Sorel et chez Bergson, un mépris incommensurable pour ce qu'on appelle l'Intelligence, la Logique, la Dialectique; mais qu'est-ce que cette Intelligence dont Sorel et Bergson ont un tel dédain? J'éprouve, je l'avoue, une certaine impatience, lorsque j'entends tant de gens déclarer que Bergson met l'intelligence au-dessous de l'instinct, compromet la science ou porte sur elle une main sacrilège et réactionnaire. Il m'est impossible, en effet, de découvrir en quoi la philosophie bergsonienne est une exaltation de l'Instinct et une négation de la Science. Car l'intuition bergsonienne, c'est l'instinct, si l'on veut, mais l'*instinct désintéressé,* qui a passé par l'Intelligence, qui a été sublimé par elle et tiré de sa prison trop étroite pour embrasser de plus larges horizons. Et la conception bergsonienne de la Science n'est nullement un attentat à la Science: elle en est au contraire l'exaltation; elle constitue une réaction contre le relativisme et l'agnosticisme modernes. Pour Bergson, la Science en effet atteint l'absolu, et sa philosophie aboutit à relever également et du même coup la Physique et la Métaphysique que le Positivisme et le kantisme frappaient d'une égale relativité.

Mais ce contre quoi Bergson et Sorel s'élèvent, c'est précisément contre cet emploi de l'Intelligence qui constitue essentiellement l'Idéologie moderne et qui consiste à substituer, dans les questions morales et sociales, à la raison classique, à l'empirisme organisateur, à l'expérience sensible et religieuse, une déesse Raison, une Raison soi-disant créatrice, une Raison mathématique et logique, abstraite et conceptuelle, raide et pédante, qui est une subversion du bon sens et une atteinte à la raison tout court, ce que Molière traduisait en disant du raisonnement qu'il bannissait la raison (1). Toute la théorie de l'Intelligence de M. Bergson, en effet, se ramène à dire qu'il y a entre la matière et l'intelligence une sorte d'adaptation réciproque, grâce à laquelle l'Intelligence triomphe surtout dans son application à la matière, c'est-à-dire dans ses applications industrielles : *homo sapiens, homo faber*. Appliquée au contraire aux questions sociales et morales, l'Intelligence, trop raide, trop habituée au maniement du solide, du discontinu et du distinct, perd pied; elle se trouve en présence de réalités trop déliées, trop nuancées,

(1) On sait que Cournot, ce grand philosophe méconnu, distinguait profondément la logique et la raison, et l'on connaît du reste aussi la distinction hégélienne de l'*entendement* et de la *raison,* du *concept* et de la *notion.*

trop souples, pour n'être pas désorientée et ne pas aboutir à des résultats faux. L'Intelligence, dit M. Bergson, se caractérise par une incompréhension naturelle de la vie; on pourrait ajouter par une incompréhension encore plus grande et plus naturelle de l'histoire; car si la vie est déjà, par rapport à la matière, une réalité plus changeante, qu'est-ce que l'Histoire, ce drame de notre vie morale, sinon une réalité plus mouvante encore et plus inaccessible aux catégories raides et inertes de l'Intelligence? Ici, la logique et la dialectique, la simple déduction, sont vite au bout de leur rouleau; ici, il faut faire appel à une autre faculté, plus capable de s'infléchir aux lignes plus variées et plus courbes de la réalité: cette faculté, M. Bergson l'appelle l'Intuition; mais n'est-il pas manifeste qu'elle est très apparentée à la raison classique, qu'on pourrait définir un sens très aiguisé, très subtil et très nuancé du Réel? Voyez nos grands écrivains classiques, voyez Rabelais, Montaigne, Molière. Contre qui, surtout, s'exerce leur verve intarissable ? Mais contre les pédants, les gens à principes, les médecins qui veulent en remontrer à la nature; les pédagogues qui veulent régenter la vie et le monde, les logiciens imperturbables qui déduisent à l'infini des conséquences fausses d'un principe, sans vouloir reconnaître que la logique et la vie sont deux choses bien différentes; les gens de tout acabit,

qui, enfoncés dans leur idée, perdus dans leur abstraction, oublient de voir le monde changer autour d'eux et semblent rêver tout éveillés, — en un mot, les *Intellectuels,* tous ceux qu'on pourrait appeler les *bureaucrates de la pensée,* et qui prétendent substituer à la souple et vivante réalité le formalisme raide de règlements administratifs. Nous retrouvons ici notre vieille connaissance de l'Etat centralisé bureaucratique, inapte à s'adapter aux mouvements de la vie sociale et n'aboutissant qu'à l'étouffer et à en paralyser l'essor; et nous voyons se justifier et s'expliquer l'affinité de l'intellectualisme et de l'étatisme (1). C'est cette inadaptation essentielle de l'intelligence au réel vivant et social que M. Bergson exprime dans sa théorie de l'Intelligence : « Toutes nos analyses, écrit-il, nous ramènent à cette conclusion. Mais

(1) Il ne faudrait pas conclure de là, d'ailleurs, que le droit puisse être « souple, vivant, ailé », comme le soutenait certain professeur opposant le droit grec au droit romain; le droit, plus encore peut-être que la science, a pour caractères essentiels la rigueur et la précision. C'est toujours le même problème: transcender le concept ne signifie nullement retomber dans le pur instinct ou le pur sentimentalisme. Nos intellectuels ne peuvent concevoir de milieu entre le dogmatisme et le scepticisme, le formalisme et le pragmatisme, l'étatisme et l'anarchisme; s'ils ne sont dogmatistes, ils sont sceptiques; et d'un conceptualisme raide, ils tombent dans un pragmatisme déliquescent, comme de l'étatisme dans l'anarchie.

point n'est besoin d'entrer dans d'aussi longs détails sur le mécanisme du travail intellectuel: il suffirait d'en considérer les résultats. On verrait que l'intelligence, si habile à manipuler l'inerte, étale sa maladresse dès qu'elle touche au vivant. Qu'il s'agisse de traiter la vie du corps ou celle de l'esprit, elle procède avec la rigueur, la raideur et la brutalité d'un instrument qui n'était pas destiné à un pareil usage. L'histoire de l'hygiène et de la pédagogie en dirait long à cet égard. Quand on songe à l'intérêt capital, pressant et constant, que nous avons à conserver nos corps et à élever nos âmes, aux facilités spéciales qui sont données ici à chacun pour expérimenter sans cesse sur lui-même et sur autrui, au dommage palpable par lequel se manifeste et se paie la défectuosité d'une pratique médicale et pédagogique, on demeure confondu de la grossièreté et surtout de la persistance des erreurs. Aisément, on en découvrirait l'origine dans notre obstination à traiter le vivant comme l'inerte et à penser toute réalité, si fluide soit-elle, sous forme de solide définitivement arrêté. Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort » (1).

On le voit: M. Bergson raille l'intelligence, c'est-à-dire le formalisme conceptuel, comme nos

(1) *Evolution créatrice*, p. 179.

grands classiques raillaient les pédants de toute nature, les chats-fourrés, les médecins, les pédagogues, dont la tendance éternelle est de vouloir faire rentrer de force la vie et la nature dans les cadres immuables de règlements figés. Et il ne s'agit nullement de nous faire rétrograder jusqu'à l'instinct, mais de pousser au delà de l'intelligence. Proudhon a d'ailleurs admirablement posé le problème dans les lignes suivantes: « Un fait, écrit-il, que l'analyse psychologique n'a jamais éclairci, qu'elle ne pouvait éclaircir, faute d'une théorie satisfaisante de la liberté, est la formation dans notre esprit de l'idée ou du sentiment du beau et du sublime. Pour en rendre compte, il est évident que l'intelligence proprement dite, la raison pure ou l'entendement, peu importe de quel nom l'on se serve pour désigner la faculté que nous avons de saisir les rapports des choses, de les grouper, de les généraliser, d'en extraire des concepts; il est évident, dis-je, que cette faculté ne suffit pas: il en faut une autre, d'une nature supérieure et d'une constitution spéciale. Qu'est-ce en effet que l'intelligence? *Une sorte d'appareil photographique* (1), qui nous

(1) Je souligne, car il est remarquable comme cette expression évoque d'elle-même la théorie bergsonienne de l'Intelligence: on sait en effet que M. Bergson aime à comparer l'Intelligence au cinématographe.

donne la représentation mentale des phénomènes et de leurs rapports, tout ce que contient la réalité, mais rien de plus. Or, le sublime et le beau dépassent la réalité: il y a la même différence entre eux et les idées qu'entre un portrait fait par la main d'un artiste et l'image donnée par le daguerréotype... Le mathématicien, le mécanicien, le physicien, le naturaliste, l'industriel sont des démonstrateurs de la nature, des copistes; le poète et l'artiste font davantage: leur métier est, en imitant la nature, d'exprimer l'idéal, quelque chose qui n'est pas dans le réel, qui par conséquent n'est pas dans notre entendement, qui ne peut pas y être, pas plus qu'il ne se trouve dans la glace qui nous renvoie des images. Pour produire cette notion du beau et du sublime, pour en éprouver le sentiment, il faut une faculté nouvelle qui dispose à la fois de nos conceptions, de nos sentiments, de nos sensations: car tout cela entre dans la composition de l'Idéal. Cette faculté, selon moi, c'est la liberté » (1).

(1) *Justice,* t. III, pp. 218-219. Il pourra sembler qu'il y a ici une certaine contradiction entre ce que nous disions plus haut de la raison classique, définie un sens très nuancé du réel, et cet « idéalisme » enfant de la Liberté, selon Proudhon. Mais la contradiction n'est qu'apparente; et c'est la vieille querelle du réalisme et de l'idéa-

Proudhon, dans ce passage, exprime bien les deux aspects essentiels de la théorie de l'Intelligence de M. Bergson: d'une part, parfaite adaptation de l'Intelligence à la Matière, l'Intelligence étant chez elle dans le solide, d'où le caractère essentiellement industriel et fabricateur de sa nature; et, d'autre part, insuffisance de cette même Intelligence, dès que l'on sort du domaine purement physique, pour entrer dans celui de la vie et de l'histoire, c'est-à-dire du moral et du social, et nécessité de faire appel à une autre faculté que Proudhon appelle la liberté, que M. Bergson nomme l'intuition, et Sorel la faculté mythique — trois noms pour désigner au fond la même réalité, à savoir cette capacité d'enfanter

lisme en art qui est ici en réalité soulevée. Je renverrai sur ce point aux fines remarques de M. Bergson dans ce petit chef-d'œuvre d'analyse psychologique qui s'appelle *le Rire,* et je me contenterai de faire observer que le *génie comique* et le *génie tragique*, loin de s'opposer, se complètent l'un l'autre: le grand comique Aristophane, grand poète par ailleurs, donne la palme au grand tragique Eschyle, et Molière est le contemporain de Corneille, auteur lui-même du *Menteur,* comme Racine des *Plaideurs*. Nous autres, modernes, nous avons perdu, au sein de notre positivisme terre-à-terre et sans grandeur, tout autant le sens du comique que du tragique. Relire à ce propos la belle page de Proudhon sur l'ironie, dans les *Confessions d'un Révolutionnaire*.

le beau et le sublime qui est propre à l'homme et à laquelle l'instinct animal ne peut pas plus s'élever, que l'entendement de tous nos intellectuels et de tous nos sociologues, dont l'imagination créatrice étale une impuissance si complète.

Et, pour en revenir à l'opposition Sorel-Maurras, je ne vois plus du tout, dès lors, ce que cette opposition peut avoir de réel et de fondamental — comme, pour les besoins de sa cause, voudrait le faire croire M. Guy-Grand. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est que Maurras s'attache davantage au beau et Sorel au sublime; Maurras, pour employer la terminologie de Nietzsche, est plus apollinien et Sorel plus dionysien (1). Mais nous savons par Nietzsche, qui a symbolisé dans Apollon et dans Dionysos les deux grandes divisions du monde de l'Art, que ces deux divinités artistiques peuvent faire alliance et ont fait en réalité alliance pour enfanter la tragédie grecque. Et nous savons aussi que cette alliance non seulement est possible et féconde, mais encore qu'elle est néces-

(1) Maurras, par exemple, préfère Racine à Corneille et Sophocle à Eschyle, au contraire de Sorel, de tendances plus eschyléennes et cornéliennes. Il y a, en art, les *raciniens* et les *cornéliens;* c'est l'opposition du *beau* et du *sublime.* Maurras, évidemment, met le beau au-dessus du sublime. « Fuyant le sublime à la mode », a-t-il écrit un jour. (Préface du *Chemin de Paradis.*)

saire; que Dionysos, sans Apollon, tombe dans l'extravagance et la folie; qu'Apollon, par contre, sans Dionysos, tombe dans le formalisme et ce que Nietzsche appelle l'*egypticisme*. Il serait facile, certes, si l'on voulait pousser à fond le parallèle entre Maurras et Sorel, de montrer que l'apollinisme de Maurras paraît, parfois, incliner à un certain alexandrinisme et accorder trop d'importance à la dialectique, et que, par contre, le dionysisme de Sorel peut, lui aussi, sembler parfois manquer de règle et de principe (1); mais où serait l'intérêt de ce parallèle? L'essentiel ne reste-t-il pas qu'Apollon et Dionysos ont un ennemi commun, à savoir Socrate — Socrate le non-mystique et le non-artiste, Socrate l'inspirateur d'Euripide, destructeur de la Tragédie, et ancêtre de Voltaire, Socrate enfin l'initia-

(1) Ce serait d'ailleurs faire un contre-sens absolu sur Sorel que de croire qu'il confonde le sublime avec le colossal, l'extravagant et l'immodéré. La grande vertu, à ses yeux, c'est, au contraire, la *modération* (voir son *Procès de Socrate*) : c'est quand l'homme se fie trop à son intelligence qu'il devient immodéré et imprudent, oubliant les forces historiques ou divines qui limitent toujours l'activité humaine; et les actes de violence, dont Sorel signale la portée historique, ne doivent pas avoir un caractère de folie sanguinaire et barbare; ils doivent être peu nombreux, au contraire, pour être significatifs. (Voir ce qu'il dit des martyrs dans le *Système historique de Renan*).

teur de la culture théorique et le prototype de nos Intellectuels?

Dans mes *Marchands, Intellectuels et Politiciens,* j'ai reproduit les pages immortelles où Nietzsche, avec une acuité d'intuition extraordinaire et une force prodigieuse de vision intellectuelle, prononce contre cette culture théorique, au sein de laquelle notre monde moderne est plongé, un réquisitoire terrible, et, à mon sens, définitif. Cette culture théorique est-elle la culture classique ou en est-elle le contraire? C'est ce qu'il faudrait élucider; car, précisément, M. Guy-Grand essaie de corser son opposition Maurras-Sorel en montrant dans Sorel un adversaire de la culture classique, dont Maurras au contraire est non seulement un représentant éminent, mais un ardent défenseur. M. Guy-Grand pourrait en effet invoquer les pages où, dans la *Ruine du Monde antique,* Sorel montre les effets désastreux de la culture classique, telle que les Romains de la décadence la recevaient et telle qu'à la Renaissance les Jésuites la reprirent, et après eux l'Université d'Etat moderne: culture de rhéteurs, culture de dilettantes, culture formaliste et vide, où les élèves, habitués à discourir sur des sujets dépourvus de tout sens réel et en dehors de toute connaissance positive, ne peuvent que devenir de beaux-esprits, capables de discourir dans un salon *de omni re et scibili,* mais incapables de tout travail productif

comme de toute création vraiment spirituelle. Cette culture classique-là, en effet, a produit, en quantités innombrables, de ces Intellectuels, dont *le parasitisme littéraire* ne pouvait devenir que *parasitisme d'Etat,* puisque leur unique ressource était de se faire fonctionnaires. Mais cette culture classique-là n'est que la caricature de la véritable culture classique, qui, loin d'être une culture formaliste et purement rhétoricienne, est une culture *réaliste* dans toute la force du terme. C'est ce que Lasserre me paraît avoir démontré, d'une manière décisive, dans son beau livre *La Doctrine officielle de l'Université.* Ce qui caractérise, en effet, la culture classique, ce qu'on appelle aussi les humanités, c'est d'abord la prépondérance accordée aux Lettres sur les Sciences; et si la culture littéraire peut conduire à une formation d'esprit trop rhétoricienne, comme nous venons de le dire, il est incontestable qu'elle développe beaucoup plus que la culture scientifique ce que Pascal appelait l'esprit de finesse; et qu'est-ce que l'esprit de finesse, sinon ce sens très aiguisé, très subtil et très nuancé du réel, dans lequel nous discernions l'essence de la raison classique? Nos sorbonnards prétendent, eux, donner à la Science l'hégémonie pédagogique; ils vont même jusqu'à vouloir enseigner une espèce de littérature scientifique, qui est l'insanité même. Mais ils oublient qu'à la base même de la science il y a la poésie, je veux dire

cette faculté créatrice, cette puissance d'imagination, qui fait le grand savant: tous les grands savants ont eu, en général, une formation littéraire très forte, et quand on lit un Claude Bernard, on est aussi émerveillé de son esprit de finesse que de sa puissance de création scientifique proprement dite. C'est donc tarir à la source même cette science dont on a plein la bouche que de substituer à l'ancienne culture classique cette espèce de positivisme érudit et terre-à-terre qu'on décore du nom de formation scientifique.

Ils oublient d'autre part qu'une formation uniquement scientifique ne donnera jamais cet affinement du sens psychologique que produisait l'ancienne culture christiano-classique. On n'a pas assez remarqué, en effet, combien la nouvelle mentalité laïque, pacifiste et démocratique de nos sorbonnards et de nos primaires, leurs élèves, impliquait de niaiserie psychologique, d'ingénuité désarmante, de candeur insondable. C'était là, d'ailleurs, le résultat inévitable de la nouvelle culture sociologico-scientifico-ficharde. Quelle idée de l'homme un rassemblement de fiches peut-il donner aux pauvres manœuvres de la Science moderne? Ce sont d'honnêtes ouvriers, consciencieux, appliqués, tout ce qu'on voudra; mais leur horizon est bien borné et, surtout, bien pauvre leur expérience de la vie morale et psychologique. Autrefois, quand la culture classique for-

mait les esprits, c'était à donner de l'homme une idée exacte, nuancée, fine, riche et profonde, qu'elle tendait surtout; l'étude des grands moralistes, des grands poètes et des grands tragiques grecs et français y aboutissait normalement; et si l'on songe qu'à cette culture classique s'ajoutait la formation catholique, c'est-à-dire le perpétuel examen de conscience qu'exige la pratique de la confession et des sacrements, on comprendra la finesse, la profondeur et la richesse de l'expérience morale et psychologique des anciens lettrés: il était impossible que ces hommes donnassent dans certaines « nuées » dont l'admission implique une trop graude pauvreté de sens psychologique. Aujourd'hui que cette formation classique et catholique est remplacée par une formation scientifique, sociologique et laïque, on est frappé de la vulgarité générale des esprits, de leur niaiserie, de la facilité avec laquelle ils admettent des raisonnements de la plus grossière qualité logique et des idées de la plus grossière qualité psychologique: tout s'est épaissi, alourdi, bêtifié dans la République des Lettres. Nietzsche, en 1885, rendait encore hommage à la culture française, et il écrivait ceci: « Aujourd'hui encore, la France est le refuge de la culture la plus intellectuelle et la plus raffinée qu'il y ait en Europe, et reste la grande école du goût; mais il faut savoir la découvrir, cette « France du goût ». Qui en fait partie prend

soin de se tenir caché. Ils sont peu nombreux, et dans ce petit nombre il s'en trouve encore, peut-être, qui ne sont pas très solides sur jambes, soit des fatalistes, des mélancoliques, des malades, soit encore des énervés et des artificiels, qui mettent leur *amour-propre* à rester cachés. Ils ont ceci en commun qu'ils se bouchent les oreilles pour ne pas entendre la bêtise déchaînée et la gueulerie bruyante du *bourgeois* démocratisé. Car ce qui est au premier plan, c'est une France abêtie et devenue grossière — cette France qui, tout récemment, aux obsèques de Victor Hugo, s'est livrée à une véritable orgie de mauvais goût et de contentement de soi. Un autre trait encore est commun aux hommes de la « France du goût » : une volonté bien résolue de se défendre de la germanisation intellectuelle... » (1). Voilà ce que Nietzsche disait de la France en 1885; en 1913, il trouverait sans doute que ce qui est de plus en plus au premier plan, c'est cette France « abêtie et devenue grossière », « avec la bêtise déchaînée et la gueulerie bruyante du *bourgeois démocratisé* ». Il y aurait seulement quelque chose à ajouter au tableau de Nietzsche: c'est le réveil de la « France du goût », le commencement de renaissance classique, suscité par l'*Action française*. La « France

(1) *Par delà le bien et le mal,* pp. 280-281.

du goût » ne veut plus se tenir cachée; elle a repris l'offensive, témoin l'affaire Bernstein; et « la volonté de se défendre contre la germanisation intellectuelle » s'est affirmée dans cette campagne contre la Sorbonne menée par Pierre Lasserre avec sa belle maîtrise habituelle.

Mais l'éducation classique n'était pas seulement la grande école du goût et du jugement: elle laissait inévitablement comme un appétit insatiable de grandeur héroïque, de grandeur politique et de grandeur juridique qui était le ferment réel et authentique de ce Progrès dont nos laïques ont plein la bouche et qu'ils paralysent avec leur idéal de petits rentiers retirés des affaires. Les yeux qui ont aperçu et contemplé la lumière antique; l'âme qui a été soulevée par le souffle large, fort et libre de la Cité antique; l'esprit qui a reçu les leçons d'art, de philosophie et de droit d'Athènes et de Rome — ces yeux, cette âme, cet esprit ne peuvent plus s'habituer à la médiocrité et cherchent infatigablement la grandeur historique. Mais voilà pourquoi, précisément, la Démocratie, qui n'aime que le médiocre, a voué aux études classiques cette haine basse qui est la haine de l'envie et de la médiocrité impuissante. De même, la haine dont la Démocratie poursuit l'Eglise de Rome: n'en cherchez pas les raisons ailleurs que dans cette même basse envie qui lui rend insupportable toute grandeur morale. L'âme que le christianisme

a touchée garde un appétit aussi insatiable de *grandeur morale* que l'esprit formé aux lettres antiques de *grandeur historique*; et l'Eglise de Rome demeure, dans ce monde moderne tout entier livré au matérialisme le plus abject, la grande puissance spirituelle, la grande leçon de sacrifice, de renoncement, d'abnégation et d'héroïsme moral, la grande école de la vie mystique et surnaturelle, de tout ce qui dépasse l'horizon borné de cette misérable vie terrestre, lit de Procuste à l'étroitesse duquel la Démocratie étatiste moderne voudrait en vain nous racornir.

Mais quelle est la raison profonde de ce culte de la Science que la bourgeoisie contemporaine, par l'organe de la Sorbonne, voudrait implanter si fortement dans les esprits? Il est facile de l'apercevoir, et Louzon, récemment, dans un article de la *Vie Ouvrière* (1), *l'Ouvriérisme dans les Mathématiques supérieures,* la discernait fort bien : « C'est une des grandes forces de la bourgeoisie, écrivait-il, d'avoir su donner à la science un caractère mystérieux, en lui enlevant tout rapport apparent avec la pratique de tous les jours: au lieu de n'être présentée, ce qu'elle est en réalité, que comme la mise en recueil sous une forme générale, et par suite mnémotechnique, des observa-

(1) *La Vie Ouvrière*, numéro du 5 décembre 1912.

tions auxquelles donne lieu le travail quotidien et des moyens que l'expérience enseigne pour pouvoir résoudre les difficultés qu'engendre la pratique, la science apparaissait comme une chose tout à fait séparée de la vie, un secret gardé jalousement dans le sanctuaire des écoles, et dont seuls, nouveaux prêtres, les bourgeois intellectuels étaient dépositaires. Le résultat a été excellent pour la domination de la bourgeoisie. Le respect superstitieux pour les « savants » a pénétré toutes les classes de la société, y compris et surtout la classe ouvrière. Le respect des Intellectuels est le seul préjugé que garde encore le prolétariat, et Georges Sorel a pu dire avec raison que le seul service que pouvaient rendre les bourgeois sincèrement socialistes au prolétariat, c'était de démolir le culte de l'Intellectuel dans les cerveaux ouvriers. » On ne saurait mieux dire, et l'on sait d'ailleurs que Proudhon et Marx, pour réagir précisément contre ce divorce de la théorie et de la pratique, sur lequel repose l'enseignement bourgeois étatiste moderne, préconisaient la soudure de l'école et de l'atelier, de l'instruction et de l'apprentissage. Il faudrait relire ici les merveilleux chapitres que Proudhon consacre à l'instruction populaire dans l'*Idée générale de la Révolution* et la *Capacité politique,* et où il montre que dans le régime actuel les grandes écoles n'ont été établies que pour former une *pépinière d'aristocrates de*

la production, et l'école primaire, gratuite et obligatoire instituée que pour donner au peuple cette instruction rudimentaire, à base idéologique, qui fera de l'ouvrier ou du paysan une manière de «petit-bourgeois» capable seulement de bien voter pour les seigneurs intellectuels de notre démocratie unitaire, centralisée et bourgeoise. Et Proudhon conclut par cette phrase significative : « Pas plus d'industrie que de littérature, misère sur misère » (1).

« Pas plus d'industrie que de littérature! misère sur misère », dit Proudhon, et l'on sent dans ces quelques mots toute l'indignation d'un homme où le sens des nécessités vraiment modernes d'une instruction professionnelle et technique n'a nullement oblitéré le sens des grands intérêts moraux, sociaux et nationaux qu'il traduit par ce mot de littérature et dont lui, grand classique, tout nourri de la Bible, de Bossuet et des lettres antiques, ne pouvait attribuer la conservation qu'à la culture classique, qu'aux humanités. J'observe d'ailleurs, à propos de cet article de Robert Louzon, que M. Bouasse, ce professeur de Toulouse dont il cite les opinions révolutionnaires sur la véritable formation mathématique, est aussi un défenseur de la culture classique et que Pierre Lasserre, dans

(1) *De la Capacité politique des classes ouvrières,* p. 284.

son livre contre la Sorbonne, invoque son précieux témoignage d'homme de science. Nous pouvons donc affirmer que dans cette réaction contre ce qu'on pourrait appeler l'*abstraction bourgeoise et étatiste* menant à la domination des Intellectuels, il y a parfaite convergence de vues et d'efforts entre ce que j'ai pu nommer le *réalisme classique* et le *réalisme ouvrier* (1).

Je disais que l'Intellectuel se caractérisait par une double incompréhension: l'incompréhension de la Guerre et l'incompréhension du Travail. Or, c'est bien en fonction de la guerre que se forme l'idée d'une culture classique : l'idéal grec, c'est, comme le dit Proudhon, Hercule et Homère qui le symbolisent, le Héros chanté par le Poète; et c'est encore au service de cet idéal que le grand tragique Eschyle mettra sa muse, que le raisonneur Euripide, ce dialecticien qui remplace les effets tragiques par des tirades philosophiques, ramènera à un niveau tout bourgeois. Et Rome, qu'est-ce, sinon encore la guerre; Rome, la grande institutrice du Droit, dont l'image hantera l'âme du paysan Proudhon; Rome, qui eut de l'Etat une idée si haute, que Renan a pu dire que l'Etat est *chose romaine,* comme le Droit et la Guerre? Il est donc profondé-

(1) Voir mon article « Le Procès de la Démocratie », *Revue critique des Idées et des Livres,* du 10 avril 1911.

ment naturel, logique et fatal que nos Intellectuels, ne comprenant rien à la guerre, ne comprennent rien non plus à l'Etat et préconisent une culture pseudo-moderne, où une sorte de positivisme scientifique remplace l'idéal héroïque et guerrier de la culture classique. Nos Intellectuels travaillent à fonder une civilisation toute bourgeoise, où tout, comme dit Nietzsche, sera abstrait : l'Etat, le droit, la morale, la pédagogie ; — l'Etat qui, de *guerrier*, deviendra *pacifiste*, mué en une simple administration ; le droit qui, de *privé*, deviendra *public* ; la morale qui, de *religieuse*, deviendra *laïque ;* et la pédagogie qui, de *classique* et *réaliste*, deviendra purement *idéaliste* et *pseudo-scientifique*. Ce sera le contre-pied absolu de notre civilisation occidentale, dont le fond est christiano-classique, et qui a hérité de Rome, au double point de vue civil et religieux, une idée de la *grandeur historique* et une idée de la *grandeur morale*, fort incompatibles avec la médiocrité bourgeoise de cette civilisation laïque, rationaliste, pacifiste et humanitaire. « La guerre, écrit Proudhon, abstraction faite même du dogme de la chute, est le fond de la religion. Elle existe entre les peuples comme elle existe dans toute la nature et dans le cœur de l'homme. C'est l'orgasme de la vie universelle, qui agite et féconde le chaos, prélude à toutes les créations, et, comme le Christ rédempteur, triomphe de la mort par la mort

même. Otez de la pensée religieuse, otez du cœur humain cette idée de combat, non seulement vous ne faites pas cesser le fléau destructeur, mais vous détruisez le système entier des religions, vous abolissez, sans explication, sans critique, sans compensation, l'ordre d'idées dans lequel le genre humain, pendant plus de quarante siècles, a vécu, hors duquel vous ne sauriez dire comment il aurait vécu. Vous niez, dis-je, la civilisation sous ses deux faces principales, la religion et la politique; vous détruisez jusqu'à la possibilité de l'histoire. Quoi donc! la guerre contient tant de choses, elle répond à tant de choses, elle se mêle à tant de choses, et vous n'y verrez qu'un accès de férocité bestiale, entretenu par la superstition et la barbarie! C'est inadmissible » (1).

Voilà pourtant ce que nos Intellectuels admettent fort bien, ce qu'ils prêchent du haut de toutes les chaires que l'Etat démocratique moderne leur accorde; et, je le répète, ne comprenant rien à la guerre, ils ne comprennent rien à l'Etat, dont ils font tout, un théologien, un pédagogue, un industriel, un commerçant, un banquier, un manœuvre, tout, sauf ce qu'il est réellement et par nature, c'est-à-dire *un guerrier*. Et nous avons pu voir, depuis la révolution dreyfusienne, ce que nos Intellectuels tendaient à faire de l'armée, ce sym-

(1) *La Guerre et la Paix*, t. I, p. 45.

bole visible et éclatant de l'Etat: une gendarmerie civile, une succursale de l'école laïque, une université populaire, où l'enseignement de la paix devenait — ô dérision! — l'enseignement fondamental: transformer le soldat en domestique, l'officier en pédagogue, *intellectualiser* l'armée, tel était le but de tous les efforts de nos ministres de la guerre dreyfusiens, l'agent de change Berteaux et le céphalopode André!

Les Intellectuels, disais-je, ne comprennent pas mieux le Travail que la Guerre. Et de même qu'ils ont voulu intellectualiser le soldat et l'officier, ils ont voulu *intellectualiser* l'ouvrier. Ces grands idéalistes n'ont pas moins de dédain, en effet, pour le travail manuel que pour ce qu'ils appellent « le métier de soudards » ; ces esprits purs considèrent comme indigne de l'homme et comme une dégradation, une chute, tout ce qui n'est pas « intellectuel », c'est-à-dire alignement de concepts, jeu de fiches, fabrication de grandes lois sociologiques. Les *idées de métier* sont, à leurs yeux, des idées abrutissantes, une fâcheuse limitation à la pure liberté de l'esprit. En conséquence, tout homme doit s'élever de cette région croupissante du travail manuel aux régions éthérées de l'Intellectualisme, dans la noble sphère des Idées générales. En conséquence, l'ouvrier, pour s'émanciper, doit devenir un intellectuel et faire partie, en devenant fonctionnaire, de la sacro-sainte confré-

rie des Intellectuels, qui, après deux ou trois heures accordées aux fâcheuses nécessités de la vie matérielle, se livrent avec délices aux spéculations les plus hautes et les plus transcendantes. Le syndicalisme a pour but d'expulser l'Etat de l'économie : ce n'est pas ainsi que l'entendent nos intellectuels, qui veulent au contraire que l'Etat embrasse et envahisse toute l'économie. Le syndicalisme conçoit tout sur le plan d'un atelier progressif, où tout doit s'accorder au rythme du travail : nos intellectuels veulent introduire la « République » à l'atelier, c'est-à-dire le bavardage, les mœurs électorales, la fainéantise bureaucratique, les brigues et les gaspillages de la démocratie pure. Le syndicalisme repose sur l'idée de lutte de classe, avec la grève pour expression adéquate: nos intellectuels ne comprennent naturellement pas plus la grève que la guerre; pacifistes sociaux, comme ils sont pacifistes internationaux, ils rêvent d'arbitrage obligatoire : pourquoi, en effet, au lieu de combattre, ne pas raisonner, négocier, transiger? La grève est une perte de temps, de forces, d'argent: pourquoi tout ce gaspillage, quand on peut par la dialectique de la Raison pure obtenir les mêmes résultats ! Le syndicalisme, enfin, repose sur une conception de l'*honneur syndical,* développé précisément par la lutte de classe: l'ouvrier, dans son syndicat, comme le soldat dans son bataillon, s'élève à la notion de

l'Honneur, à la notion du Droit, à la notion du Sublime, c'est-à-dire du sacrifice. Nos intellectuels ne comprennent rien à l'Honneur, au Droit, au Sublime; toutes ces notions ont un air mystique et irrationnel, qui dérange leur manie de ramener tout à des idées claires et distinctes. En résumé, l'influence des Intellectuels sur le mouvement ouvrier moderne a été désastreuse: ils lui ont inoculé un double virus, le virus étatiste et le virus anarchiste; l'ouvrier gagné, touché, corrompu par eux ne peut plus faire qu'*un fonctionnaire* ou *un réfractaire*; dans les deux cas, il est perdu pour le syndicalisme véritable qui, ainsi que j'ai essayé de le montrer dans ma brochure *les Nouveaux aspects du socialisme* est en réaction et contre le socialisme politique et contre l'anarchisme, lequel n'est ou qu'un bourgeoisisme exaspéré ou qu'une révolte purement négative contre toutes les disciplines nécessaires à l'éducation de l'humanité.

Alfredo Oriani, l'écrivain italien auteur de ce beau livre *La rivolta ideale,* écrit ceci : « Tout est bourgeois dans la classe ouvrière, le langage, les idées, les mœurs, les rêves de richesse, les expédients pour l'acquérir, la petite incrédulité, l'énergie dans le travail, la rhétorique dans la politique, l'égoïsme dans la famille, la vulgarité dans le sentiment, et dans les actes » (1). La

(1) Oriani, *La Rivolta idéale,* p. 329.

classe ouvrière, en effet, sous l'influence prépondérante de la démocratie et des Intellectuels, n'est pas encore parvenue à se créer une idéologie propre; elle vit des ragots que lui passe la bourgeoisie voltairienne et libérale : elle s'est contentée jusqu'ici de prendre sa suite. En religion, elle est, à l'instar de M. Homais, incrédule, mais, comme dit Oriani, *d'une petite et mesquine incrédulité;* vis-à-vis de la famille, elle a adopté les idées de la bourgeoisie décadente sur l'union libre, l'amour-Dieu, le divorce; sur la patrie, elle pense également, comme le bourgeois, qu'elle est là où il touche le meilleur salaire : le salaire remplace ici le dividende. Rien donc encore de proprement ouvrier, rien d'original dans les conceptions courantes du monde prolétarien : le monde ouvrier est toujours prêt, à la suite des Intellectuels, à se ranger derrière la bourgeoisie libérale et libre-penseuse, pour défendre la République. Il y a quelques années, lorsque le syndicalisme prit son essor, on put espérer qu'une idéologie ouvrière naîtrait du mouvement syndical; Yvetot renvoyait Jaurès et Hervé dos à dos; mais rien encore n'a pu prendre vie; et dans la *Bataille syndicaliste,* on ne trouve que trop de ragots qui sentent d'une lieue leur bourgeoisie libérale, anticléricale et pacifiste.

Je voudrais que nos syndicalistes, au lieu de vivre des reliefs que leur passent les Intellectuels,

relisent dans Proudhon les pages suivantes, qui n'ont rien perdu de leur sens et de leur éternelle actualité. Ils comprendraient alors qu'une idéologie ne peut se contenter d'être la simple négation de la guerre, de l'Etat, de la propriété, de la religion et de la famille, ces cadres éternels de toute civilisation. « Qu'est-ce que le travail, demande Proudhon, qu'est-ce que le privilège? Le travail, l'analogue de l'activité créatrice, sans conscience de lui-même, indéterminé, infécond, tant que l'idée, la loi ne le pénètre pas, le travail est le creuset où s'élabore la valeur, la grande matrice de la civilisation, principe passif ou femelle de la société. — Le privilège, émané du libre-arbitre, est l'étincelle électrique qui décide l'individualisation, la liberté qui réalise, l'autorité qui commande, le cerveau qui délibère, le moi qui gouverne. Le rapport du travail et du privilège est donc un rapport de la femelle au mâle, de l'épouse à l'époux. Chez tous les peuples, l'adultère de la femme a toujours paru plus repréhensible que celui de l'homme; il a été soumis en conséquence à des peines plus rigoureuses. Ceux qui, s'arrêtant à l'atrocité des formes, oublient le principe et ne voient que la barbarie exercée envers le sexe sont des politiqueurs de roman dignes de figurer dans les récits de l'auteur de *Lélia*. Toute indiscipline des ouvriers est assimilable à l'adultère commis par la femme. N'est-il pas évident alors que si la

même faveur de la part des tribunaux accueillait la plainte de l'ouvrier et celle du maître, le lien hiérarchique, hors duquel l'humanité ne peut vivre, serait rompu et toute l'économie de la société ruinée? Jugez-en d'ailleurs par les faits. Comparez la physionomie d'une grève d'ouvriers avec la marche d'une coalition d'entrepreneurs. Là, défiance du bon droit, agitation, turbulence: au dehors, cris et frémissements; au dedans, terreur, esprit de soumission et désir de la paix. Ici, au contraire, résolution calculée, sentiment de la force, certitude du succès, sang-froid dans l'exécution. Où donc se trouve, à votre avis, la puissance? Où, le principe organique? Où, la vie? Sans doute, la société doit à tous assistance et protection: je ne plaide pas ici la cause des oppresseurs de l'humanité; que la vengeance du ciel les écrase! *Mais il faut que l'éducation du prolétaire s'accomplisse.* Le prolétaire, c'est Hercule arrivant à l'immortalité par le travail et la vertu: *mais que ferait Hercule sans les persécutions d'Eurysthée?* » (1).

Proudhon dit encore: « *Il faut que l'homme travaille!* C'est pour cela que, dans les conseils de la Providence, le vol a été institué, organisé, sanctifié! Si le propriétaire se fût lassé de prendre, le

(1) *Contradictions économiques*, tome II, pp. 408-409.

prolétaire se fût bientôt lassé de produire, et la sauvagerie, la hideuse misère, était à la porte. Le Polynésien, *en qui la propriété avorte*, et qui jouit dans une entière communauté de biens et d'amours, pourquoi travaillerait-il? La terre et la beauté sont à tous, les enfants à personne; que lui parlez-vous de morale, de dignité, de personnalité, de philosophie, de progrès? Et sans aller si loin, le Corse, qui sous ses châtaigniers trouve pendant six mois le vivre et le domicile, pourquoi voulez-vous qu'il travaille? Que lui importent votre conscription, vos chemins de fer, votre tribune, votre presse? De quoi a-t-il besoin que de dormir quand il a mangé ses châtaignes? Un préfet de la Corse disait que pour civiliser cette île il fallait couper les châtaigniers. *Un moyen plus sûr, c'est de les approprier* » (1).

Dans les lignes que je viens de citer, Proudhon a posé dans toute sa force le problème essentiel de toute civilisation : *il faut que l'homme travaille,* et jusqu'ici l'homme n'a travaillé que par contrainte, Hercule a eu besoin des persécutions d'Eurysthée. Or, le socialisme rêve une société sans contrainte, une société d'où le droit, la propriété, la famille et l'Etat auraient disparu, pour faire place à « une entière communauté de biens

(1) *Op. cit.*, p. 406.

et d'amours ». Ce serait le régime polynésien — et vous pouvez aller au fond de tous les systèmes, socialistes, communistes, anarchistes, vous ne trouverez, en dernière analyse, rien d'autre que le rêve d'un retour à cet état de nature qui caractérise la vie du Polynésien; c'est dire, au fond, que le socialisme, avec ses variantes innombrables, n'est qu'une négation pure et simple de la civilisation, un aspect de la décadence moderne, la dissolution contemporaine poussée à ses dernières conséquences et passant à la limite. Et si vous voulez savoir pourquoi, en fait, Proudhon a eu si peu de succès auprès des socialistes, des anarchistes et de tous les utopistes modernes, c'est que tous ont bien senti qu'ils trouvaient en lui l'adversaire le plus redoutable de leurs rêveries décadentes: Proudhon, l'homme du Droit, Proudhon, l'homme de la Famille, Proudhon, grand moraliste et panégyriste de la Guerre, ne pouvait avoir l'oreille de gens pour qui droit, famille, morale, guerre sont des « préjugés » bourgeois dont l'humanité, pour être heureuse et libre, doit au plus tôt s'affranchir. « Loin de moi, communistes, votre puanteur me dégoûte », s'écriait Proudhon, examinant les théories du socialisme moderne sur la famille: les communistes de 1848, cependant, n'étaient que de petits saints auprès des anarchistes d'aujourd'hui. Aujourd'hui, les journaux syndicalistes et anarchistes font de la propagande

néo-malthusienne et vendent des « objets de préservation »; et dans un journal révolutionnaire on pouvait lire naguère un éloge de la prostituée proposée en modèle à la jeune ouvrière par une de nos doctoresses en socialisme. Jeune ouvrier, fais-toi apache; jeune ouvrière, fais-toi fille publique — l'atelier est une caserne; le foyer, une prison: libérez-vous! La courtisane, aussi bien, n'est-elle pas, selon M. Eugène Fournière, la compagne naturelle du « penseur »? Qu'elle aille donc rejoindre l'apôtre socialiste et l'intellectuel anarchiste, et qu'elle vive avec eux l'amour le plus libre!

Il faudrait relire ici les pages admirables que Proudhon, dans les *Contradictions économiques*, a consacrées à la famille et qui sont parmi les plus profondes qu'on ait jamais écrites (1).

(1) Elles sont la réfutation péremptoire du féminisme, cet intellectualisme féminin qui met si bien en lumière toutes les tares de l'intellectualisme en général ; car si l'Intellectuel méprise le Manuel, que dire du dédain manifesté pour la ménagère par l'Intellectuelle, la Cérébrale, si bien qualifiée de « perruche documentée » par Maurice Donnay, dans le *Retour de Jérusalem*. Si l'on veut aller au fond du détraquement moderne, il n'y a pas de meilleur témoin que le féminisme; et que Proudhon n'ait pas été féministe, c'est une preuve de plus qu'il a incarné, au sein du socialisme, la réaction du bon sens et de la raison classique.

« ... C'est surtout dans la famille, écrit Proudhon, que se découvre le sens profond de la propriété. La famille et la propriété marchent de front, appuyées l'une sur l'autre, n'ayant l'une et l'autre de signification et de valeur que par le rapport qui les unit. Avec la propriété, commence le rôle de la femme. Le ménage, cette chose tout idéale et que l'on s'efforce en vain de rendre ridicule, le ménage est le royaume de la femme, le monument de la famille. Otez le ménage, otez cette pierre du foyer, centre d'attraction des époux, il reste des couples, il n'y a plus de familles. Voyez dans les grandes villes les classes ouvrières tomber peu à peu, par l'instabilité du domicile, l'inanité du ménage et le manque de propriété, dans le concubinage et la crapule... Or, qu'est-ce que le ménage, par rapport à la société ambiante, sinon tout à la fois le rudiment et la forteresse de la propriété? Le ménage est la première chose que rêve la jeune fille: ceux qui parlent tant d'attraction et qui veulent abolir le ménage devraient bien expliquer cette dépravation de l'instinct du sexe. Pour moi, plus j'y pense, et moins je puis me rendre compte, hors de la famille et du ménage, de la destinée de la femme. Courtisane ou ménagère (ménagère, dis-je, et non pas servante), je n'y vois pas de milieu: qu'a donc cette alternative de si humiliant? En quoi le rôle de la femme, chargée de la conduite du ménage,

de tout ce qui se rapporte à la consommation et à l'épargne, est-il inférieur à celui de l'homme, dont la fonction propre est le commandement de l'atelier, c'est-à-dire le gouvernement de la production et de l'échange?... Le ménage, voilà donc pour toute femme, dans l'ordre économique, le plus désirable des biens; la propriété, l'atelier, le travail à son compte, voilà, avec la femme, ce que tout homme souhaite le plus. Amour et mariage, travail et ménage, propriété et *domesticité*, que le lecteur, en faveur du sens, daigne ici suppléer à la lettre: tous ces termes sont équivalents... Sur tout cela le genre humain est unanime, moins cependant le socialisme, qui, seul, dans le vague de ses idées, proteste contre l'unanimité du genre humain. Le socialisme veut abolir le ménage, parce qu'il coûte trop cher; la famille, parce qu'elle fait tort à la patrie; la propriété, parce qu'elle préjudicie à l'Etat. Le socialisme veut changer le rôle de la femme; de reine, que la société l'a établie, il veut en faire une prêtresse de Cotytto... Le socialisme, sur le mariage comme sur l'association, n'a point d'idées; et toute sa critique se résout en un aveu très explicite d'ignorance, genre d'argumentation sans autorité et sans portée » (1).

(1) *Contradictions*, t. II, p. 198.

On nous a répété maintes fois que le socialisme était passé de l'utopie à la science; ce fut, en particulier, la prétention du marxisme que d'avoir fait accomplir ce passage au socialisme. Mais, quand on examine les choses à fond, on s'aperçoit vite que le marxisme recélait encore une forte dose d'utopie et que cet idéal communiste, dont Proudhon avait dénoncé avec tant de vigueur l'inanité et l'insanité, était toujours à la base des théories marxistes: la classe ouvrière, sans doute, était devenue, avec Marx, le sujet du socialisme; elle succédait dans ce rôle aux riches financiers dont Fourier escompta la générosité toute sa vie; mais elle demeurait chargée de la mission historique de réaliser le communisme, sous la conduite de penseurs révolutionnaires à qui le mystère de la société future s'est révélé, ainsi que l'a démontré avec force Arturo Labriola, dans son livre sur *Marx* (1). Il faut arriver jusqu'aux *Réflexions sur la Violence* pour trouver une théorie socialiste vierge de toute utopie; mais le sens de ce livre n'a pas été saisi, et nous voyons aujourd'hui les syndicalistes retomber dans l'utopie communiste ou anarchiste : ce livre, qui constituait le plus bel effort théorique, depuis Proudhon, pour séparer l'idéologie prolétarienne de l'idéologie bourgeoise, n'a pas eu, auprès

(1) *Karl Marx, l'économiste, le socialiste,* par ARTURO LABRIOLA, chez Marcel Rivière, Paris, 1910.

de la classe ouvrière, le succès qu'il aurait dû avoir: chose curieuse, il a été mieux accueilli par la bourgeoisie que par le prolétariat, ayant ainsi le même sort que l'œuvre de Proudhon elle-même.

Mais à quelles conclusions aboutissons-nous? Il me semble qu'elles se dégagent d'elles-mêmes. Si, comme dit Proudhon, Hercule a besoin des persécutions d'Eurysthée; si, comme il le dit ailleurs, l'Autorité et la Liberté sont les deux pôles autour desquels gravite nécessairement toute société; si, en d'autres termes, Tradition et Révolution constituent les deux forces dont l'antagonisme doit produire l'équilibre social, la nécessité s'impose, au milieu de la dissolution démocratique moderne qui décompose et ruine également tradition et autorité comme liberté et Révolution, de reconstituer ce que j'appellerai le parti de la Tradition et le parti de la Révolution. La double offensive nationaliste et syndicaliste doit se proposer de rendre à l'Etat, au détriment du règne des Intellectuels, sa valeur guerrière; expulsé de l'économie par le syndicalisme, il doit rentrer, grâce à la propagande nationaliste, dans son rôle traditionnel de soldat, de diplomate et de haut justicier.

Nationalistes et syndicalistes, nous avons engagé, de commun accord, la lutte contre la démocratie, parce que nous avons reconnu, chacun à notre point de vue, que cette démocratie était aussi

impuissante à sauvegarder les intérêts supérieurs de l'Etat qu'à former de vrais *producteurs* — capable uniquement de former des intellectuels, de pseudo-représentants de l'Intelligence, de plats serviteurs de l'odieuse Tyrannie anonyme et collective qui ose s'appeler République et qui n'est, en réalité, qu'une contrefaçon de césarisme. Et, ayant constaté cette double incapacité militaire et ouvrière de l'Etat démocratique moderne, nous avons résolu de travailler, les uns à la restauration d'un Etat digne de ce nom, c'est-à-dire ramené à sa constitution guerrière, les autres à la formation d'une société civile fortement organisée et capable d'arrêter les empiétements de l'Etat sur le terrain de l'économie: restauration guerrière de l'Etat et expulsion de l'Etat hors de l'économie, tel est le double objectif de notre programme. Et à ces anarchistes de gouvernement et insurrectionnels de laïcité, qui se font les gardes du corps de cet Etat laïque, démocratique et soi-disant social, nous disons: Vous êtes de sinistres farceurs, et vous n'avez jamais su ce que c'était qu'être révolutionnaire et qu'être socialiste. Si vous le saviez, vous ne vous feriez pas les défenseurs de ce monstrueux despotisme moderne qu'est la centralisation jacobine; et vous diriez avec Proudhon que la seule chose essentielle, quand il s'agit de choisir un instituteur, « c'est que ledit instituteur convienne aux pères de famille,

et qu'ils soient maîtres de lui confier ou non leurs enfants », car « la centralisation universitaire dans une société démocratique est une atteinte à l'autorité paternelle et une confiscation des droits de l'instituteur » (1). Si vous le saviez, si vous étiez de vrais révolutionnaires, vous trouveriez, avec Proudhon, que l'enseignement d'Etat gratuit et obligatoire, ce moyen charlatanesque de popularité, qui ne manque guère son effet sur la multitude, n'est au fond que « jonglerie insigne et triste capucinade (2) ». Si vous le saviez, si vous étiez de vrais socialistes, vous vous seriez aperçus qu'il y a un lien mystérieux entre cette culture classique, que votre Etat laïque veut détruire, et le socialisme; que le sentiment socialiste, sentiment artificiel, j'entends par là élaboré par la culture, fleur ultime de notre civilisation occidentale, et qui n'est que le sentiment de la grandeur historique attachée à la mission de la classe ouvrière moderne, est intérieurement tout nourri par la culture classique et la tradition chrétienne, en ce sens que cet appétit de grandeur historique que laisse le contact avec la Cité antique et cet appétit de sublime moral que laisse l'éducation chrétienne, passant dans l'aspiration socialiste, en forment la sève secrète

(1) *Idée générale de la Révolution au XIXe*, pp. 289-290.
(2) *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 278.

et véritable; et qu'ainsi il n'y a pas contradiction, mais collaboration, entre la Tradition et la Révolution, celle-ci se proposant non pas de détruire pour détruire, non pas de dissoudre pour dissoudre, mais d'ajouter quelque chose au capital humain en conservant ce qui est acquis à l'histoire et ce qu'on peut regarder comme les cadres éternels de la culture. Mais cela, vous voulez l'ignorer parce que vous êtes des destructeurs purs et simples, des romantiques, des bohèmes; vous rêvez le rêve insensé de construire une humanité entièrement neuve, douée de qualités entièrement nouvelles; et, en attendant, vous détruisez la base même sur laquelle on peut élever une construction nouvelle. Et votre soi-disant révolutionarisme se réduit à exciter dans l'âme des ouvriers les sentiments les plus malsains, le goût de la destruction, l'appétit des jouissances et du bien-être, l'aspiration à cette liberté romantique et négative qui consiste à être débarrassé de tout ce qui gêne les passions, les instincts et les vices. Vous préférez, dites-vous, à la bourgeoisie catholique la bourgeoisie libre-penseuse ou soi-disant telle : je comprends; cette bourgeoisie franc-maçonne et voltairienne vous plaît mieux, parce qu'elle est jouisseuse et matérialiste, dégagée, comme vous dites, de tout préjugé et de toute tradition: M. Homais et M. Havin sont les alliés naturels de M. Sébastien Faure et de M. Hervé. Eh bien, libre

à vous! Cela vous juge, et je vous adresse, si vous pouvez les comprendre encore, ces énergiques paroles de Proudhon: « Ce qui me tient en souci et que je pleurerais des larmes de sang, c'est quelque jonglerie de Réforme, renouvelée de Luther et de Calvin, quelque jonglerie de religion d'Etat ou d'Eglise nationale copiée de Henri VIII; pis que cela, quelque nouveau culte de l'Etre suprême, ou de la Raison; des mascarades, comme celles de Ménilmontant, une théophilanthropie, un Mapa, ou toute autre folie spiritiste ou mormonique. Dans le délabrement des âmes, je crois, en fait de superstition, tout possible. *Notre prétendu voltairianisme ne me rassure pas. Je n'ai nulle confiance en des esprits forts qui ne savent que plaisanter et jouir.* La philosophie, si elle n'est cuirassée de vertu, ne m'inspire que du dédain. Voilà pourquoi, tout en gardant vis-à-vis de l'Eglise la position qu'a faite selon moi au monde moderne la Révolution, je dénonce au mépris public, avec les manœuvres de la démocratie unitaire, les coups de bascule d'un panthéisme sans mœurs et d'une coterie sans principes » (1). Messieurs les anarchistes de gouvernement et les insurrectionnels de laïcité veulent se rattacher à la bourgeoisie judéo-maçonnique et jacobine: à leur aise; les voilà jugés, et bien ju-

(1) *Du principe fédératif*, p. 207.

gés, par un vrai révolutionnaire, le grand et noble Proudhon; — qu'ils célèbrent, s'ils veulent, la mémoire de Babeuf, qui ne fut qu'un bourgeois jacobin; nous, nous nous rattacherons à ce père du socialisme moderne, à ce paysan, à cet ouvrier, ce libre Franc-Comtois, ce « rustre héroïque » des Marches de Bourgogne, comme l'a appelé Maurras, antidémocrate, antigouvernemental, antijacobin, en qui s'incarne, à nos yeux, la vraie tradition révolutionnaire française, et dont une des maximes fondamentales était celle-ci : L'idée vient de l'action et doit retourner à l'action, à peine de déchéance pour l'agent — ce qui est la condamnation de l'intellectualisme et des Intellectuels, et l'affirmation anticipée que la classe ouvrière doit tirer d'elle-même, de son autonome mouvement de classe, son idéologie propre, sans se mettre à la remorque ni du professeur Jaurès ni du professeur Hervé.

CHAPITRE PREMIER

Une philosophie de la production

Anarchisme individualiste: idéologie de la petite propriété; négation abstraite de l'Etat; scientisme; notion abstraite de la Liberté. — Marxisme orthodoxe: idéologie de la grande fabrique et de l'ouvrier déspécialisé; même scientisme; même conception abstraite de la Liberté; l'anarchisme comme fin du collectivisme. — Syndicalisme révolutionnaire: idéologie de l'atelier moderne perfectionné et de l'ouvrier extra-qualifié; conception positive de la liberté; union de la discipline et de la personnalité libre. Opposition du syndicalisme à toutes les formes de la démocratie.

« Il existe aujourd'hui en France un groupe de penseurs et de militants socialistes qui retournent, par haine du réformisme, tout doucettement, à l'ancien anarchisme. C'est toujours l'antinomie de Bakounine et de Marx, *de la confusion et de l'organisation*: elle est à la base de tout le mouvement contemporain; il y a là deux façons de penser et d'agir qui s'excluent. Un article remarquable, paru

récemment, montre à quel point, par haine du réformisme et du crétinisme parlementaire, que l'on ne nous accusera pas d'avoir favorisés ici outre mesure, on en vient à confondre l'agitation syndicale avec l'organisation politique. En d'autres termes, on préfère *l'action isolée, spéciale, chaotique* des syndicats à *l'action générale d'un parti politique* » (1).

C'est ainsi que Ch. Bonnier caractérise ou prétend caractériser les tendances syndicalistes révolutionnaires. Bonnier est entré en lutte contre ces tendances — lutte d'ailleurs toute courtoise, comme il sied entre camarades, ou plus exactement entre aînés et cadets : il ne croit pas devoir nous injurier comme d'autres, ni essayer de nous écraser sous le poids d'épithètes qui voudraient être blessantes, et dont tout le ridicule retombe sur celui qui les brandit. Non : il discute, il examine ; il n'a pas de ces colères, il n'a pas cette mauvaise humeur bougonne et grincheuse du théoricien installé depuis longtemps dans la propriété d'un système, comme un bureaucrate en son rond-de-cuir, et que toute irruption du public, toute intervention de nouveauté dérange et met hors de lui.

(1) Voir le *Socialiste* du 4 mars 1905. Ce chapitre est la reproduction de mon article « Anarchisme individualiste », paru le 1er mai 1905 dans le *Mouvement socialiste* et dans lequel je répondais à Bonnier.

C'est un phénomène curieux — quoique normal — que cette résistance du *vieux* socialisme aux conceptions syndicalistes révolutionnaires. Je dis: vieux socialisme, et je n'entends nullement par là jeter sur lui je ne sais quelle nuance de défaveur ou de dédain — au contraire; et nous ne pensons pas le moins du monde à lui opposer je ne sais quel *nouveau socialisme.* Non, si je dis « vieux socialisme », c'est simplement pour le situer bien nettement, dans le temps et dans la pensée, par rapport au néo-socialisme réformiste, démocratique et pacifiste, qui, depuis tantôt dix ans, a pris le développement que l'on sait. Car, ce que nous voulons faire, au fond, c'est reprendre ce vieux socialisme, renouer la tradition révolutionnaire, que le jaurésisme est benu briser, et comme rafraîchir au contact du réel socialiste plus profondément saisi notre conscience de classe. Le *Vorwaerts* nous a traités « d'extrêmes guesdistes »: sans doute, il se trompait, mais on peut dire que son erreur était de ces erreurs pleines de vérité, qu'il est parfois très judicieux de commettre. « Le guesdisme » (l'expression, je le sais, a le don d'irriter beaucoup de gens, mais il y a des mots, vraiment, qu'on ne peut pas arbitrairement vider de leur contenu à la fois substantiel et historique, et tout le monde sait si bien ce qu'ils veulent dire quand on les emploie, qu'il serait puéril de sacrifier à une vaine et étrange

susceptibilité verbale les intérêts de la précision scientifique), le « guesdisme », dis-je, fut, à notre sens, une première intuition très forte, très aiguë, très vigoureuse, du socialisme — mais une intuition que recouvrirent presque aussitôt les préjugés anciens de la routine démocratique et qui, par suite, demeura impuissante à gouverner une pratique vraiment révolutionnaire. En fait, le « guesdisme » n'a-t-il pas évolué et n'évolue-t-il pas encore dans deux directions nettement opposées, soit vers le jaurésisme, soit vers le syndicalisme? Le gros du parti prétend se maintenir entre les deux et rejette les « exagérations » des uns comme celles des autres; il prétend représenter la santé, la vérité normale et saine, vis-à-vis de déviations plus ou moins pathologiques. Mais la maladie, si maladie il y a, n'est-elle pas souvent plus instructive que la santé, et n'est-ce pas par l'observation des cas pathologiques que se découvre parfois la vraie nature des êtres et des choses?

Pour nous, le syndicalisme représente précisément comme une reprise de la primitive intuition « guesdiste », mais sur un terrain et dans des conditions tels, que sans doute elle ne risquera plus d'être immédiatement recouverte par les alluvions anciennes. Le jaurésisme est, au contraire, le « guesdisme » vulgaire, démocratisé, dénaturé, recouvert par la tradition jacobine. Et

que l'unité se fasse aujourd'hui — l'unité, c'est en somme le triomphe de Jaurès — et que nous représentions dans cette unité la minorité opposante, qualifiée d'« anarchiste » et quelque peu, pour cela même, regardée de travers, cela prouve l'urgente nécessité de rechercher pour quelles raisons le « guesdisme » semble se rejeter tout entier vers le jaurésisme et refuse décidément d'entrer dans les voies syndicalistes révolutionnaires. L'article de Bonnier nous donne quelque peu, je crois, la clef de ce problème. Il reproche, en effet, deux choses au syndicalisme: de substituer *la confusion à l'organisation*, et une *action isolée, spéciale, chaotique*, à *l'action générale du parti politique*. C'est sur ces deux points précis que nous voudrions faire porter la discussion, car il me semble que si nous parvenons à les élucider nous aurons découvert les raisons profondes de la résistance que nous opposent nos aînés.

I

Le syndicalisme substitue la confusion à l'organisation: qu'est-ce à dire, et quelle est cette confusion syndicaliste ainsi opposée à l'organisation socialiste? C'est, dit Bonnier, l'antinomie de Bakounine et de Marx qui ressuscite. On voit donc dans les syndicalistes de purs et simples

anarchistes, et nous passons pour reprendre, au sein du « marxime » actuel, la campagne que Bakounine mena contre Marx lui-même au sein de l'Internationale.

Anarchistes et « bakouninistes », c'est bientôt dit, mais il faudrait s'entendre. Non pas que l'épithète d'anarchistes, que l'on veut à toute force nous accoler, nous fasse peur; nous demandons seulement qu'on nous dise ce qu'il faut entendre exactement par là. Car, enfin, il y a beaucoup de sortes d'anarchismes, et de contenu psychologique et sociologique bien différent. Faut-il en citer quelques-unes? Il y a l'anarchisme littéraire, il y a l'anarchisme chrétien — je pense à Tolstoï — il y a l'anarchisme stirnerien, il y a l'anarchisme nietzschéen, il y a l'anarchisme proudhonien, et nous prétendons, nous, qu'il y a un anarchisme marxiste. Voilà bien des espèces d'anarchismes, et entre lesquelles on aperçoit, tout de suite, de formidables abîmes.

Mais ne considérons que la dernière — l'anarchisme marxiste. Elle semblera à beaucoup d'une espèce si singulière qu'on en contestera sans doute la vraisemblance et l'existence. On ne peut nier, en effet, qu'il n'y ait eu, pendant longtemps, entre marxistes et anarchistes, une antipathie et une hostilité profondes. Mais peut-on nier davantage qu'aujourd'hui, au sein du mouvement ouvrier syndicaliste, il n'y ait une curieuse collu-

sion pratique entre anciens anarchistes et anciens marxistes? Que s'est-il donc produit? Faut-il admettre que nous, qui prétendons cependant rester fidèles à Marx, nous le trahissons en fait pour passer à l'anarchisme, ou faut-il croire que ce sont les anarchistes dont l'anarchisme s'est transformé pour être compatible avec notre marxisme?

Quels lourds chariots, toujours embourbés, que les mots! et quels véhicules incommodes pour l'idée changeante et mobile! La vie se transforme: les choses se présentent sous un nouvel aspect ; et la pensée veut s'y adapter. Mais les mots sont là, dont il faut se servir, chargés de leur signification traditionnelle, lourds du passé figé — inertes; èt ils pèsent sur la pensée, la dénaturent, la faussent.

Ce qui est certain, c'est que le mouvement syndicaliste actuel semble rester lettre morte, aussi bien pour ceux qu'on appelle les « marxistes orthodoxes » que pour les anarchistes traditionnels. Ni les uns ni les autres ne paraissent le comprendre. Les premiers y voient un retour déplorable de l'organisation à la confusion, les seconds une aliénation non moins déplorable de l'individu entre les mains d'une nouvelle entité collective.

Si donc on nous appelle anarchistes, on dit une chose à la fois très fausse et très juste, et l'on devra, pour rester dans la vérité, comprendre

l'anarchisme d'une manière nouvelle; et si nous nous prétendons, d'autre part, marxistes, ce sera d'un marxisme... que Marx aurait pu avouer. Laissons donc les mots, toujours si ambigus et équivoques, et tâchons d'aller au fond des choses.

Je pose tout de suite la thèse que je voudrais établir: *le « marxisme orthodoxe » et l'anarchisme individualiste traditionnel sont les deux aspects divergents, mais complémentaires, d'une psychologie sociale au fond identique, et dont le trait dominant est une foi excessive dans le rationalisme et la science.* Ce sont deux frères ennemis, fils d'une même époque intellectuelle, de cette époque qu'on peut faire commencer en 1850, avec la chute de la seconde République, et qui achève aujourd'hui de mourir, époque caractérisée par une transposition de l'instinct religieux sur le terrain de la science, et que symbolisent, éminemment, par exemple, des noms comme Renan — le Renan de l'*Avenir de la Science* —, Taine, Auguste Comte. Cette époque, dis-je, achève aujourd'hui de mourir. Il est manifeste, à bien des signes, qu'il se forme en effet actuellement *une nouvelle philosophie de la vie,* et que dans la hiérarchie des valeurs que cette nouvelle philosophie institue ce n'est plus la science qui occupera la place souveraine, mais l'action. J'ajouterai que Proudhon et Marx me semblent avoir été les précurseurs peu compris, et partant dénaturés, de

cette nouvelle philosophie, dont je trouve dans tout l'effort intellectuel de Nietzsche et dans la philosophie de M. Bergson les éléments convergents. Le retour actuel et parallèle à Proudhon et à Marx s'explique ainsi tout naturellement, car c'est seulement aujourd'hui que Proudhon et Marx peuvent être compris à fond. Ils ont marqué la rupture radicale avec ce qu'on pourrait appeler *le siècle de Rousseau,* qui finit en 1848, mais dont l'esprit a continué à vivre, en quelque sorte souterrainement, par-dessous une superstructure scientifico-matérialiste. On a même pu signaler, dans les dix dernières années du XIX[e] siècle, une sorte de renaissance idéaliste, et il n'est pas douteux que le socialisme ne soit revenu, ces derniers temps, à des conceptions tout à fait 1848. Mais à l'heure actuelle, nous sommes peut-être en mesure de dépasser, d'une manière définitive, toute espèce de romantisme, le romantisme littéraire, sentimental, social, à la Rousseau, et le romantisme scientifico-matérialiste à la Zola; et c'est pourquoi, je le répète, nous sommes à même de comprendre à fond Proudhon et Marx et de placer sous leur égide notre effort de rénovation socialiste (1).

(1) C'est pourquoi on a quelque peine à comprendre que des syndicalistes aient pu, dans l'été 1912, prendre

Le « marxisme orthodoxe » et l'anarchisme individualiste traditionnel sont, ai-je dit, les deux aspects divergents, mais complémentaires, d'une même psychologie sociale, de cette psychologie sociale très intellectualiste et très rationaliste qui a régné dans la seconde moitié du dernier siècle. Je m'explique.

Ce qui semble caractériser essentiellement l'anarchisme individualiste traditionnel, c'est la négation farouche de l'Etat, de toute autorité sociale, de tout gouvernement, c'est l'opposition violente et irréductible qui fait de l'individu et de l'Etat deux forces à tout jamais antagonistes. Mais que vaut cette négation de l'Etat par l'anarchisme individualiste traditionnel? Quelle en est l'origine psychologique et sociologique? On a souvent observé que les anarchistes individualistes se recrutaient surtout dans les pays latins, caractérisés au point de vue économique par la prédominance de la petite propriété agricole, au point de vue politique par le développement de l'étatisme, et au point de vue religieux par l'hégémonie du catholicisme. Or, précisément, ce qui caractérise l'anarchisme individualiste traditionnel, c'est: 1°

la défense de Rousseau. C'est une preuve de plus de l'affaissement de l'idée syndicaliste pure au profit d'un simple démocratisme bourgeois. (*Note de 1913.*)

un amour extrême de la liberté, mais de la liberté conçue comme une sorte d'indépendance naturelle, présociale, et pour qui toute communion sociale est attentatoire et fâcheusement limitative — et cet amour de la liberté, ainsi conçue, est tout naturel chez des être habitués, comme les petits paysans, à vivre isolés sur leur lopin de terre, sans relations, ou presque, avec le monde social extérieur, se suffisant à eux-mêmes et craignant toute irruption de l'étranger, en qui facilement ils aperçoivent un ennemi. C'est: 2° un antiétatisme farouche, pour qui tout Etat est l'ennemi-né de l'individu et de la liberté — mais si, précisément, l'étatisme se développe dans les pays à petite propriété agricole, s'il est le complément nécessaire de cet extrême atomisme social que constitue cette poussière d'individus juxtaposés dans des villages eux-mêmes simplement juxtaposés les uns aux autres dans tout le pays (car il faut bien qu'il y ait un lien social quelconque, et si ce lien n'est pas intérieur aux citoyens eux-mêmes, il leur sera extérieur, transcendant, et l'unité sociale pratique se réalisera par l'Etat), l'antiétatisme anarchiste s'explique tout naturellement, il est la réaction naturelle de cet isolé, de ce sauvage, qu'est le paysan parcellaire, contre cet organisme de l'Etat avec qui il voudrait n'avoir jamais affaire et qui vient lui prendre son temps pour le service militaire et son argent pour des services

généraux et une civilisation auxquels il reste étranger.

Et c'est enfin un anticléricalisme non moins farouche et qui s'explique non moins naturellement, si le catholicisme peut sembler le complément religieux de cette petite propriété paysanne dont l'étatisme est le complément politique. Personne n'a voué à la Science un culte plus fervent, personne n'a cru à la vertu de la science avec plus d'ardente foi que les anarchistes individualistes, la religion de la science n'a eu nulle part des fidèles plus enthousiastes et plus convaincus que parmi eux. Ils ont toujours opposé la Science à la Religion et conçu la Libre-Pensée comme une anti-Eglise. N'ont-ils pas, récemment, participé au Congrès de Rome, fraternisant avec ces démocrates pour qui ils affectent d'ordinaire un si profond mépris? Il ne faut pas s'y tromper d'ailleurs: leur négation du démocratisme — ouvrons une petite parenthèse — a la même valeur que leur négation de l'étatisme; c'est une négation toute abstraite et prête, par conséquent, à se transformer en une affirmation. Il faut bien remarquer, en effet, que le démocratisme est, au fond, tout aussi bien anarchiste qu'étatiste; lui aussi ne connaît que des citoyens abstraits, entre lesquels l'Etat forme le seul lien social réel. Est-ce que chez Rousseau ne coïncident pas précisément et l'anarchisme le plus pur et le démocratisme le

plus intempérant? Les extrêmes se touchent, dit-on vulgairement. C'est un trait commun aux anarchistes et aux démocrates: plus d'un, naguère farouche contempteur de toute autorité, a fini dans la peau d'un homme de gouvernement — et de poigne; et ce n'est pas là un accident attribuable aux individus: non, c'est bien dans la logique même des conceptions, toute négation simplement abstraite se tournant le plus aisément du monde en affirmation.

Mais il convient d'insister sur cette religion de la science si éminemment développée chez les anarchistes. Il y a deux parties dans la science (1): l'une, formelle, abstraite, systématique, dogmatique, sorte de cosmologie métaphysique, très éloignée du réel et prétendant néanmoins enserrer ce réel divers et prodigieusement complexe dans l'unité de ses formules abstraites et simples; *c'est la Science* tout court, avec un grand S, la Science *une*, qui prétend faire pièce à la Religion, lui opposer solution à solution, et donner du monde et de ses origines une explication rationnelle; — et il y a les sciences diverses, concrètes, ayant chacune leur méthode propre, adaptée à leur objet particulier — sciences qui serrent le

(1) Voir ce que dit SOREL à ce sujet, *Devenir social*, article sur la « Science dans l'éducation » (avril 1896), et *Questions de morale*, article sur « Science et morale ».

réel d'aussi près que possible et ne sont de plus en plus que des *techniques raisonnées.* Ici, la prétendue *unité de la science* est rompue.

Il va de soi que la partie formelle et métaphysique est celle qu'ont surtout cultivée les anarchistes — comme aussi les démocrates et, nous allons le voir, les « marxistes orthodoxes ». Elle procure à ceux qui s'y adonnent une ivresse intellectuelle, qui leur donne une formidable illusion de puissance. Elle remplace la religion, elle comble le vide laissé dans l'âme par la foi évanouie. On possède le monde; on le tient en quelques formules simples et claires: quel empire! et quelle revanche pour un isolé, un solitaire, un sauvage; il échappe à la faiblesse et à la misère inhérentes à sa solitude et le voilà maître de l'Univers. Qui lui résistera? qui niera la Vérité éclatante, impérieuse, une et universelle, de la Science? Il n'y a que l'Eglise, cette organisation de l'erreur, pour fermer ainsi les yeux à la clarté de l'Evidence. Qu'on la supprime! qu'on l'extermine! L'erreur n'a pas droit à la liberté et à la vie. La libre-pensée seule, la raison et la science ont ce droit.

L'intellectualisme anarchiste — il n'échappe pas à la loi de tout intellectualisme — aboutit ainsi au plus parfait autoritarisme. C'est fatal. Il n'y a pas de place pour la liberté dans un système intellectualiste, quel qu'il soit. La liberté, c'est

l'invention, le droit et le pouvoir de créer quelque chose de nouveau, d'ajouter du neuf à l'univers: mais, s'il y a une Vérité, une et universelle, qui nous est révélée par la religion ou par la science, et en dehors de laquelle il n'y a ni bonheur individuel ni ordre social, la liberté n'a pas sa raison d'être, elle n'existe que négativement; la Science réclame la liberté *contre la religion*, et, quand la Science domine, la religion réclame la liberté *contre* la Science, mais comme il ne peut coexister deux vérités unes et universelles, il faut que l'une extermine l'autre; car s'il y a une vérité, c'est au nom de cette vérité une que doit se réaliser l'unité sociale, l'unité morale, nationale, internationale, humaine.

Mais il n'est pas étonnant que la liberté, entendue comme nous l'entendons, c'est-à-dire comme puissance créatrice et vraiment autonome, n'ait eu dans le monde jusqu'ici et n'ait encore que peu de partisans. D'où nous vient, en effet, cette conception de la liberté? Elle nous vient, au fond, — ou du moins elle a été plus largement socialisée par lui dans le monde moderne — du capitalisme. L'ordre économique ancien reflétait, avant 89, l'ordre religieux et métaphysique, dont l'ordre royal lui-même n'était qu'un reflet. L'industrie n'avait pas le droit d'innover en dehors des règlements; il fallait une permission royale. Le capitalisme ne put pas longtemps supporter de

telles gênes; il lui fallut la liberté, c'est-à-dire, précisément, le droit d'innover en dehors de tout règlement, de toute police, de tout ordre royal ou autre. La liberté est fille de l'industrie, qui sans cesse innove, invente, cherche du nouveau.

Mais cette fièvre industrielle, cette inquiétude perpétuelle, cette instabilité ne sont pas du goût de tout le monde. La plupart des hommes ne ressentent nullement ce besoin de nouveauté, qui travaille l'industriel ; ils préfèrent une bonne routine, où l'on vit tranquille, sans soucis, sans tracas, sans effort. Pourquoi tant s'évertuer? Quel besoin de toujours bousculer ce qui est? Et les systèmes intellectualistes sont très commodes pour la plupart des paresseux que sont les hommes. Ils forment une sorte de bureaucratie de la pensée, où l'on s'installe bien confortablement pour regarder le spectacle immuable des choses. L'Eglise fut un de ces systèmes, — du moins l'Eglise officielle, l'Eglise dont saint Thomas d'Aquin est le Docteur; car il y a dans le christianisme un courant tout différent et opposé à l'intellectualisme, le courant mystique, qui, lui, est créateur de liberté. Mais il n'y a pas que l'Eglise pour avoir horreur du nouveau et, par conséquent, de la liberté. C'est le cas, je le répète, de tout intellectualisme, et il y en a, dans le monde moderne, des variétés innombrables. Beaucoup de gens demeurent étrangers aux pratiques

industrielles, vivent loin de l'industrie: le monde, la bureaucratie, l'Université, les carrières dites libérales constituent des cercles sociaux que la pensée industrielle a aussi peu pénétrés que l'Eglise. Nous avons dit que l'anarchisme individualiste traditionnel avait pour soubassement économique la petite propriété agricole. Mais, précisément, le paysan éprouve rarement le besoin d'innover; il suit une routine; il s'adapte à un ordre traditionnel; il cultive comme ont cultivé ses ancêtres. Il ne demande qu'à vivre heureux et tranquille sur sa terre; il ne conçoit donc la liberté que négativement, nullement de cette manière positive que nous avons dite.

II

Si nous passons maintenant de la petite propriété paysanne à la grande fabrique capitaliste, il semble que nous soyons transportés dans un monde tout différent. Ici, nous ne trouvons plus des isolés, farouchement retirés dans la solitude de leur travail parcellaire et pour qui la vie sociale se réduit, ou presque, à la vie familiale; ici, nous trouvons de vastes agglomérations d'hommes, une vie collective intense, presque une vie en commun; l'individu semble même disparaître dans la collectivité, et le travail est

une coopération vaste, où chaque effort individuel se subordonne à l'effort total et à un plan d'ensemble nettement déterminé. Et si, sur cette base économique, il se développe une philosophie de la vie, ce ne sera plus, évidemment, ce ne pourra plus être l'individualisme farouche de l'anarchiste, mais, au contraire et tout naturellement, son antidote, sa contradiction même, à savoir le communisme le plus complet.

Or, précisément, la grande fabrique nous paraît être au « marxisme orthodoxe » une forme économique aussi adéquate que la petite propriété paysanne à l'anarchisme individualiste traditionnel. Nous avons dit que le « marxisme orthodoxe » et l'anarchisme individualiste étaient, à nos yeux, deux aspects divergents mais complémentaires, d'une même psychologie sociale: montrons donc que, malgré la contradiction apparente du communisme et de l'anarchisme individualiste, il s'est développé sur la base de la grande fabrique une psychologie sociale au fond identique à celle qui s'est développée sur la base de la petite propriété paysanne.

C'est un fait que le « marxisme orthodoxe » a partout abouti à un socialisme qui ne diffère du socialisme d'Etat pur et simple que par un reste de phraséologie révolutionnaire. Le « marxisme orthodoxe » est étatiste; il semble donc s'opposer radicalement à l'anarchisme individualiste

qui, lui, est farouchement antiétatiste. Mais scrutons cet étatisme marxiste, voyons quel en est le contenu psychologique et sociologique, comme nous avons fait pour l'antiétatisme anarchiste, et nous allons voir que la contradiction est beaucoup plus formelle que réelle.

Ce qui caractérise essentiellement la fabrique capitaliste, c'est que le plan de division du travail, ce plan auquel les ouvriers sont soumis, apparaît comme la propriété du capital et est revendiqué par lui comme telle. Le capitalisme a groupé dans ses grandes usines de véritables armées du travail qu'il a soumises à une discipline autocratique et pour ainsi dire militaire. Et d'où venaient ces ouvriers ainsi groupés? Marx nous a montré dans le *Capital* que c'étaient souvent de petits paysans parcellaires dépossédés, expropriés, arrachés violemment au sol, habitués par conséquent au travail solitaire, et qu'il a fallu plier au travail collectif, ce qui n'a pu se faire sans une rude discipline autocratique. Le capitalisme a été obligé de vaincre l'esprit d'insubordination, l'anarchisme individualiste de ces masses ouvrières habituées jusque-là au travail libre et indépendant de la terre. Le capitalisme a été un éducateur brutal — mais y a-t-il éducation sans quelque rudesse, et peut-on vaincre la paresse, l'insubordination inhérentes à l'homme, sans une discipline stricte et rigoureuse? Le capitalisme,

comme la guerre, a été un grand instituteur pour l'humanité (1): tâchons seulement qu'un socialisme sentimental, pacifiste et émollient, ne brise pas l'énergie humaine par eux jusqu'ici dressée, bridée, érigée vers les grandes tâches!

Quoi qu'il en soit, ce qui caractérise, je le répète, la fabrique capitaliste, c'est cette discipline extérieure, autocratique, militaire, que le capital impose aux ouvriers. L'atelier capitaliste est une coopération, mais une coopération toute mécanique, une coopération où la volonté des coopérateurs n'est pour rien, une coopération dont l'idée directrice est extérieure aux coopérateurs eux-mêmes, soumis à un plan mystique qui est l'expression, comme dit Marx, de la volonté du Maître. Il n'y a donc pas véritable association. Il y a fusion mécanique de volontés, il y a juxtaposition d'unités individuelles transplantées, historiquement, de la petite propriété agricole dans l'atelier capitaliste; la fabrique capitaliste constitue comme un corps dont l'âme lui serait extérieure, une sorte d'automate, par conséquent, dont la volonté capitaliste fait toute l'unité.

---

(1) Que les humanitaires et les pacifistes de tout acabit en prennent leur parti: ce n'est pas avec des idylles qu'on fait marcher le monde. N'est-il pas curieux que les pacifistes sociaux soient aussi des pacifistes internationaux et réciproquement?

Et que faudrait-il pour que la fabrique perdît son caractère capitaliste et prît un caractère socialiste? Il faudrait précisément que cette volonté extérieure du capital fût, en quelque sorte, résorbée par le corps des travailleurs; il faudrait que cette âme de l'atelier, qui jusqu'ici a été la volonté du maître, descendît dans ce corps et l'animât; il faudrait que cette fusion mécanique d'individus juxtaposés brutalement du dehors devînt un véritable organisme, et que cette discipline extérieure, autocratique et militaire, à laquelle le capital a dû soumettre de force les ouvriers, se transformât en une discipline intérieure, libre et consentie. Et c'est à cette transformation que, justement, nous paraît devoir travailler le syndicat: aussi le considérons-nous comme l'organe essentiel du devenir socialiste.

Mais les « marxistes orthodoxes » ne l'entendent pas ainsi. Et comment entendent-ils l'émancipation ouvrière? D'un mot: ils veulent, au fond, la simple transplantation mécanique des travailleurs de l'atelier capitaliste dans l'atelier étatique. Le passage du mécanisme à l'organisme ne s'accomplit pas; il y a passage d'un mécanisme à un autre mécanisme; il y a, je le répète, transplantation mécanique, extérieure, matérielle, mais il n'y a pas transformation intérieure, profonde, spirituelle. Le capitalisme a groupé des hommes; il les a tirés de leur isolement; il les a disciplinés;

l'étatisme recueille, tel quel, l'héritage de ces groupements, et les soumet à sa discipline, voilà tout; ces groupements restent des agrégats mécaniques, ne parviennent pas à l'organisation; et tout l'essentiel de la transformation socialiste disparaît.

Je sais bien qu'il y a l'illusion démocratique. L'Etat, dit-on, c'est nous; l'Etat, c'est la volonté du peuple; l'Etat, c'est la souveraineté nationale. Mais j'attends qu'on ait démontré que tout cela est autre chose qu'une fantasmagorie et une duperie, et je reprends ma démonstration.

J'ai dit que l'étatisme se développait sur la base de la petite propriété agricole. Quand, en effet, le lien social ne peut être intérieur aux citoyens eux-mêmes, il faut qu'il leur soit extérieur; par-dessus ces atomes sociaux que sont les paysans parcellaires et ces agrégats d'atomes que sont les villages, se superpose, nécessairement, pour assurer la cohésion de la société, l'Etat bureaucratique, centralisé, hiérarchique. Mais nous venons de voir qu'en somme la fabrique capitaliste était l'image en raccourci de ce processus social: le capitalisme est pour les ouvriers, qui sont originellement de petits paysans parcellaires dépossédés, ce que l'étatisme est pour les petits paysans restés propriétaires. L'anarchisme et l'étatisme sont les deux produits complémentaires d'une même situation sociale: à savoir la

petite propriété — et ils peuvent en quelque sorte se transmuer l'un dans l'autre. Chez un anarchiste individualiste sommeille — et à l'occasion s'éveille — un autoritaire; chez un fonctionnaire, un anarchiste. Mais, de même, si nous scrutons l'étatisme des « marxistes orthodoxes », nous y trouverons de l'anarchisme.

Il ne faut pas s'y tromper, en effet. Nous venons de voir que le groupement ouvrier de la fabrique capitaliste, transplanté dans l'atelier étatique, reste une association purement artificielle et mécanique et ne s'élève pas à l'organisation; il n'y a pas véritable socialisation; les ouvriers — qui, originellement, je le répète, sont de petits paysans parcellaires expropriés, — gardent leur âme individualiste. Et l'étatisme n'est au fond qu'un moyen dont l'individualisme anarchique est la fin. L'Etat est conçu comme le bon ménager, qui doit disposer et agencer si bien les choses qu'il ne restera plus rien — ou presque rien — à faire à l'individu. On suppose une organisation si parfaite de la production étatique que, moyennant quelques heures de travail, l'individu acquittera sa dette sociale et se rendra libre — libre de faire ce qu'il lui plaira, libre comme à l'état de nature, débarrassé de tout travail, de tout souci, de tout effort social; et non seulement il travaillera peu, mais, en travaillant peu, il nagera dans l'abondance, car la production étatique est conçue

comme devant être aussi abondante qu'harmonieusement agencée.

On sait que les anarchistes, eux, imaginaient un tel regorgement de richesses qu'ils pensaient que la « prise au tas » suffirait comme moyen de répartition. Les « marxistes orthodoxes » ne sont jamais allés jusque-là, et ils conservaient l'Etat comme organisme régulateur et répartiteur. Mais, on le voit, ce n'est qu'une différence de degré et, pour être moins téméraire, la conception est la même. Que le « communisme » soit anarchiste, ou étatique, ou simplement démocratique — remarquons, en passant, que le socialisme démocratique de Jaurès, c'est l'extension du « communisme politique » qu'est la démocratie, au domaine de la production — nous avons affaire à un socialisme de la répartition, à un socialisme de la jouissance, je dirai même à un socialisme de la paresse. Se souvient-on du fameux pamphlet du *Droit à la paresse*? Boutade, dira-t-on. Boutade significative, boutade qui en dit long. Proudhon, dans *La Guerre et la Paix,* dénonce l'éternelle *illusion de la richesse,* — illusion à laquelle il reprochait aux socialistes d'avoir trop cédé. Et il pose comme loi fondamentale de l'économie ce qu'il appelait la *loi de pauvreté,* conservatrice de notre dignité et gage de notre perfectionnement moral et spirituel. Pour lui, loin d'aller en diminuant, l'occupation ira, au contraire, toujours en augmentant, et nous

serons toujours pauvres. C'est exactement le contre-pied des conceptions que nous trouvons et chez les anarchistes individualistes et chez les « marxistes orthodoxes » et chez les démocrates. Il est vrai que Proudhon est un affreux « petit bourgeois » dont les idées sont fort mesquines et arriérées. Son socialisme n'a rien de séduisant: c'est un socialisme de la production, un socialisme sévère, austère, presque ascétique; rien du « socialisme grand seigneur » pour qui la production est chose si simple, si facile, puisqu'elle est devenue scientifique et mécanique.

La production, en effet, est devenue — chacun sait cela — scientifique et mécanique; elle se fait automatiquement; la part de l'homme est infiniment réduite, il n'a plus qu'un rôle passif de simple présence et surveillance. Et les idées de Proudhon sont des idées de petit artisan ou de petit industriel: elles ne sont pas adéquates à la grande production mécanique; Proudhon retarde d'une manière ridicule! C'est le désir d'Aristote, au contraire, qui va être réalisé: l'humanité va posséder dans les machines des esclaves de fer qui la délivreront de l'esclavage; nous serons affranchis de tout travail servile, et tous les hommes pourront être élevés à la dignité d'hommes libres.

Nous trouvons ici, aussi vivaces chez les « marxistes orthodoxes » que chez les anarchistes individualistes, la conception classique traditionnelle

de ce qui constitue « l'humanité » et la « dignité » de l'homme. Ce qui caractérise essentiellement cette conception, on le sait, c'est qu'elle fait résider l'humanité dans l'intellectualité et la généralité : l'homme ne doit pas s'absorber dans son travail professionnel, rester rivé à son métier ; il faut, pour qu'il soit un homme complet, un homme véritable, qu'il s'élève aux idées générales et qu'il puisse parcourir tout le domaine de la connaissance; il y a deux parts dans la vie: une part professionnelle, étroite, matérielle, mesquine, sans horizon, dont il faut s'affranchir le plus possible et le plus tôt possible; — et une part *générale*, humaine, large, spirituelle, intellectuelle, qu'il faut élargir sans cesse, au contraire, aux dépens de l'autre. Nous avons affaire à une psychologie intellectualiste, pour qui la contemplation et l'idée sont supérieures à l'action et au travail, et à une pédagogie intellectualiste, pour qui *élever* consiste à meubler un cerveau d'idées générales, et non à préparer l'homme à son rôle de producteur futur. A quoi bon, en effet, puisque la grande industrie a réduit au minimum l'apprentissage et que la production est devenue mécanique et automatique?

Et cette production mécanique, de quoi est-elle le résultat, l'application? De la science moderne, et nous retrouvons, chez les « marxistes orthodoxes », ce même culte de la science, que

nous avons signalé chez les anarchistes individualistes — et de la science conçue de la même manière abstraite. Il a semblé et il semble encore à certains « marxistes orthodoxes », que, depuis Marx, la Vérité économique est trouvée ; il n'y a plus qu'à l'appliquer ; et le prolétariat en est chargé, c'est sa mission historique, — j'entends le prolétariat conduit par un état-major dûment initié à cette vérité. Et cette conviction outrecuidante produisit chez ces marxistes un tel enivrement intellectuel, une telle superbe, une telle morgue même, qu'ils considéraient et considèrent encore la science comme tout incluse dans le marxisme: le reste ne compte pas, efforts de savants bourgeois prostitués au capitalisme! On se rappelle le ton supérieur, cassant, tranchant, avec lequel ces marxistes ont toujours réfuté les objections des économistes dits bourgeois : pauvres hères, valets de plume aux gages des capitalistes, qui osaient — quelle misère! — s'attaquer à Marx, ce géant de la pensée! (1)

Un tel esprit était incompatible, naturellement, avec un sens véritable de la liberté, — car un tel

---

(1) A. Labriola a cependant signalé ce fait étrange du *Capital* laissé inachevé par Marx, et il suppose que Marx, en présence des théories de Jevons, a *douté* de la valeur scientifique de son œuvre. Mais les marxistes orthodoxes, eux, n'ont jamais eu de « doutes scientifiques » !

esprit est foncièrement unitaire. Il n'admet pas la contradiction. On ne s'étonnera donc pas si l'histoire des partis socialistes offre le spectacle de perpétuelles exclusions et excommunications; voyez plutôt la social-démocratie allemande, cette bureaucratique incarnation du « marxisme orthodoxe »: il y est toujours question d'en exclure quelque hérétique. On a souvent comparé le socialisme contemporain au christianisme primitif: mêmes rivalités de sectes, mêmes querelles, mêmes scissions, mêmes fanatismes; peut-être même verrons-nous quelque empereur se « convertir » au socialisme et le socialisme se résorber dans la hiérarchie bourgeoise, comme le christianisme dans la hiérarchie romaine!

Nous voyons donc le « marxisme orthodoxe » aboutir au même autoritarisme que l'anarchisme individualiste. C'est qu'avec le premier comme avec le second, nous ne sortons pas d'un domaine purement idéologique et, nous l'avons dit, la source véritable de l'esprit de liberté, c'est l'action pratique, c'est *l'économie concrète:* l'anarchisme individualiste, c'est de la métaphysique scientiste à la manière du XVIIIe siècle; le « marxisme orthodoxe », c'est de *l'économie abstraite* (1), de la mé-

---

(1) C'est ce que A. Labriola me paraît avoir démontré de la manière la plus pertinente dans son livre sur *Marx* (M. Rivière, éditeur, Paris, 1910).

taphysique économique: avec l'un comme avec l'autre, nous restons sur un terrain de la vie et de l'action, génératrices de liberté et d'esprit vraiment révolutionnaire.

III

Avec le syndicalisme révolutionnaire, nous y pénétrons enfin. N'est-ce pas, déjà, un fait remarquable que ce soit la lutte, et la lutte seule, qui ait conduit les militants syndicalistes aux conceptions où ils sont arrivés? Ils ne sont pas partis d'une théorie ou d'une dogmatique quelconques; c'est l'action seule qui les a amenés aux théories qu'ils soutiennent à l'heure actuelle.

Mais, pour bien comprendre le syndicalisme révolutionnaire et la position théorique et pratique qu'il a prise, il faut, comme nous avons fait pour l'anarchisme individualiste et le « marxisme orthodoxe », le rabattre sur le plan même de la vie matérielle et lui trouver une forme économique adéquate. Le monde ouvrier n'a pas du tout cette homogénéité qu'il semble avoir pour un socialisme abstrait; il présente au contraire une grande hétérogénéité, comme le monde de la production lui-même. Or, quelles sont, dans ce monde ouvrier si divers et si complexe, les fédérations de métier où le syndicalisme révolutionnaire s'est le plus développé? N'est-ce pas, incontestablement, la fé-

dération des métallurgistes? Le Livre, au contraire, ne représente-t-il pas, essentiellement, les tendances réformistes, à la mode trade-unioniste anglaise? Et les mineurs, enfin, une conception plus basse encore du syndicalisme, ce que j'appellerai le syndicalisme démocratique et étatiste? Et si ces différentes fédérations ouvrières présentent de telles différences d'esprit, n'est-ce pas dans leurs conditions de travail très différentes qu'il faut en chercher la cause première?

Entre le travail d'un ouvrier métallurgiste et le travail d'un typographe ou d'un mineur, on aperçoit tout de suite, sans qu'il soit nécessaire d'insister, de grandes différences qualitatives. J'ai dit que la forme économique adéquate au « marxisme orthodoxe » était la grande fabrique capitaliste, où le travailleur, très *déspécialisé*, est ramené à l'état de simple manœuvre: la production est tout automatique, tout abstraite, pour ainsi dire, et, partant, facilement, semble-t-il, *étatisable*. Mais cette image de la production moderne correspond-elle encore à toute la réalité et n'est-elle pas dépassée? Je voudrais citer ici quelques lignes d'un article de Sorel dans la *Science sociale* (1). Sorel y met admirablement en lumière le vrai caractère de la grande industrie moderne. Il développe cette idée que la grande industrie recher-

(1) *Les divers types de coopératives* (septembre 1899).

che le travail extra-qualifié, que les hauts salaires et les courtes journées s'accordent parfaitement avec le progrès de l'outillage, et que le salariat acquiert, sous la pression syndicale, des avantages que les théoriciens avaient vainement demandés à l'association et à la participation. « Une transformation complète, écrit Sorel, se produit dans les mœurs de l'ouvrier: l'inertie, la malveillance et l'insouciance, qui caractérisaient le salarié aux époques des salaires de famine, sont vaincues définitivement; il s'intéresse à sa machine et cherche à lui faire rendre le plus possible. *Trop longtemps on a cru que la machine moderne permet d'employer le travail le plus bas et que tout l'intérêt du patron consiste à allonger la journée ou à intensifier le travail.* Aujourd'hui nous savons qu'il faut à la machine *un ouvrier supérieur,* capable de travail très qualifié, qui puisse suivre des mouvements très rapides et très délicats, qui ait à dépenser plus d'attention que de force... Ce travailleur peut être encore appelé *un bras,* puisqu'il ne possède que sa force de travail; mais c'est un bras mû par une volonté singulièrement tenace, éveillée et prévoyante. Il ne possède pas un atome de la matière de l'atelier où il peine, mais il a sur le produit un droit plus certain que son patron, car le syndicat défend son salaire; les profits et les pertes ne le regardent pas et il refuse de plier son sort aux maniements des

prix par une échelle mobile. Il n'est pas propriétaire des instruments de production, mais il a acquis les qualités intellectuelles et morales que ne possédaient pas les anciens ouvriers possesseurs d'instruments; *il n'est plus comparable qu'à l'artisan-artiste, qui jamais n'avait été qu'une exception;* il veut bien faire, car il aime son œuvre; tandis que le travailleur propriétaire s'engourdit souvent dans sa tradition technique, le prolétaire moderne ne cesse de progresser et de se mettre au niveau de techniques plus délicates. »

Mais, de l'ouvrier mineur, ou de l'ouvrier typographe, ou de l'ouvrier métallurgiste, quel est celui qui répond le mieux à cette image du travailleur extra-qualifié que Sorel nous dépeint en termes si exacts? La question emporte sa réponse. Si, avec l'ouvrier mineur, ou même avec l'ouvrier typographe, nous avons encore affaire à un travail simple, ou relativement simple, dominé par des traditions, avec l'ouvrier métallurgiste il en est tout autrement et les choses changent radicalement d'aspect. Ici, plus de traditions, plus de routines, mais une incessante adaptation à des techniques toujours plus délicates, une vie économique, par conséquent, dont le rythme est perpétuellement nouveau, et, pour ainsi dire, révolutionnaire. Et comment une telle vie ne formerait-elle pas des esprits souples, déliés, *libres* enfin?

Nous sommes loin, ici, de tout ce qui peut

ressembler, peu ou prou, à la torpeur bureaucratique. Nous avons quitté les régions abstraites de la vie sociale, où, dans la paix des habitudes ou l'immutabilité des concepts, l'individu mène une existence tout empirique ou tout intellectuelle; nous sommes au cœur de la vie: le pouls en est vif, allègre, presque impétueux, et non plus atténué, lent, doux, comme aux lointaines extrémités; et des formes nouvelles font sans cesse éclater les anciennes, sans qu'on ait le temps, jamais, de s'engourdir dans une routine.

Nous avons dit les origines économiques du libéralisme moderne, comment il était né des pratiques industrielles, et comment les milieux sociaux, que la pensée industrielle n'a pas pénétrés, restent des milieux foncièrement conservateurs, *où l'idée d'unité prime l'idée de liberté.* Nous avons fait observer comment l'anarchisme individualiste, excroissance idéologique de la petite propriété routinière et atomistique, n'avait conçu la liberté que sous une forme purement négative et intellectuelle, et comment le « marxisme orthodoxe » — excroissance idéologique de la fabrique capitaliste encore simple juxtaposition mécanique de paysans parcellaires expropriés — n'avait abouti, en fait, lui aussi, qu'à l'étatisme. Avec la grande industrie ayant atteint un plus haut développement, avec le capitalisme ayant dépassé la phase purement commerciale — on sait

que, pour Marx, ce sont les marchands qui ont promu le mouvement capitaliste et rassemblé dans les premières manufactures les prolétaires, c'est-à-dire les petits paysans expropriés — pour prendre une allure vraiment industrielle, et avec l'ouvrier supérieur et extra-qualifié que comporte ce capitalisme perfectionné, nous avons enfin affaire à des conditions de travail sur la base desquelles s'est formée, naturellement, la philosophie de la vie du syndicalisme révolutionnaire. Et quel est le caractère le plus original de cette philosophie, caractère qui la rend précisément si difficile à comprendre aussi bien pour les anarchistes individualistes traditionnels que pour les marxistes première manière? C'est la façon toute neuve dont elle entend la liberté.

L'anarchisme individualiste, nous l'avons vu, n'avait de la liberté qu'une conception tout abstraite et toute négative; il en faisait *un absolu*, qui, naturellement, ne pouvait, à ce titre, entrer dans aucun système, dans aucune combinaison sociale, — le caractère d'un absolu étant précisément de n'être commensurable avec rien. L'individu anarchiste reste un sauvage, un homme de l'état de nature, pour qui la société signifie forcément limitation de l'indépendance personnelle. Et nous avons dit que cette conception était toute naturelle chez un être qui vit isolé, comme le petit paysan parcellaire: quand cet être se met à réflé-

chir et à penser, on peut dire que sa pensée revêt, tout naturellement, une forme anarchiste.

Au contraire, l'individu du « marxisme orthodoxe », ce n'est plus le sauvage de l'anarchisme individualiste, mais plutôt *l'homme de troupeau,* noyé dans de grands systèmes collectifs, immergé dans de larges courants communistes; la personnalité, l'individualité semblent avoir disparu; des idées de caserne, de couvent, viennent naturellement à l'esprit: combien de fois n'a-t-on pas reproché au collectivisme d'être l'encasernement universel! On comprend donc l'horreur des anarchistes pour le collectivisme; mais qu'on y prenne garde, l'opposition n'est que formelle: car le collectiviste, cet homme de troupeau soi-disant, ne rêve au fond qu'une chose: échapper à la société pour recouvrer sa liberté, pour reconquérir son indépendance; ce collectiviste est, lui aussi, un anarchiste individualiste, et s'il se sert de la société et de l'Etat, c'est pour créer des conditions sociales de vie telles qu'il puisse retourner à l'état de nature: il veut, à force de civilisation et par un mécanisme social très savant et très compliqué, revenir à l'idylle de Rousseau. Et lui, non plus, ne conçoit pas la liberté d'une façon positive: pour lui aussi, être libre consiste surtout à échapper le plus possible au joug du travail social pour goûter, dans des loisirs copieux, les joies du rêve et de la contemplation.

Et c'est naturel. Qu'est le travail d'un petit paysan parcellaire? Une routine. L'homme qui a goûté aux joies de la science — on sait que les anarchistes sont de grands liseurs — l'homme qui s'est énivré de romans scientifiques et de spéculations pseudo-métaphysiques ne peut considérer cette routine qu'avec mépris. Et il concevra naturellement qu'il faut réduire cette routine au minimum et par conséquent donner au travail social le moins de temps et d'effort personnel possible. De même, qu'est le travail de l'ouvrier de fabrique? Une routine. L'ouvrier, dont une propagande socialiste abstraite a fait un demi-intellectuel et que les formules d'un marxisme dogmatique et faux ont enivré, en lui donnant l'illusion de posséder la clef de tous les mystères et le dernier mot de la science sociale, ne peut plus considérer cette routine qu'avec dédain et il imaginera naturellement un système social où il ne devra consacrer à cette routine que quelques heures de sa journée. Dans l'un et l'autre cas, nous retrouvons, violemment accusé, l'antique divorce de la théorie et de la pratique, de la pensée et de l'action, de la science et de la vie: d'un côté, une science toute spéculative et abstraite, *la science oisive*; de l'autre, une pratique tout empirique, toute routinière: l'union de la pensée et de la vie, la compénétration de la science et du travail, condition essentielle et postulat fondamental d'une

philosophie socialiste de la vie, ne sont pas réalisées, et la liberté reste négative, abstraite, suspendue en quelque sorte dans le vide.

Comment, en effet, la liberté prendrait-elle corps, si l'individu ne considère pas son travail social comme le centre de sa vie? *Il ne prête son être* à la société que quelques heures: qu'importe que la société le *mécanise* pendant ce court laps de temps, si, une fois sorti de l'atelier, il recouvre l'enivrement de sa liberté abstraite? Il ne demande qu'une chose à la société: le bien-être, c'est-à-dire de quoi pouvoir se procurer des loisirs riches de jouissances personnelles. Au fond, il troque sa liberté contre du bien-être; à l'atelier, pour quelques heures, il n'est plus qu'*une chose*; qu'on fasse de lui ce que bon semblera, que l'arbitraire administratif se déploie à sa guise: le bureaucrate, le fonctionnaire — et dans ces conceptions, l'ouvrier n'est plus qu'un fonctionnaire — se console des humiliations que lui fait subir la hiérarchie administrative en rêvant à sa liberté prochaine; il plie facilement l'échine pendant quelques heures, pensant bien la redresser bientôt, en toute liberté, dans la fierté de la solitude! Et toute dignité sociale s'évanouit, le sentiment du droit disparaît, le mécanisme administratif broie les caractères et fait des hommes dont la timidité et l'effacement pratiques n'ont d'égale que la hardiesse abstraite et spéculative.

Mais les choses changent radicalement d'aspect si dans la vie se trouve réalisée, au contraire, la compénétration de la pensée et du travail, si le travail est tel que l'individu s'y livre tout entier, avec amour, avec joie, en artiste; et, nous l'avons vu, c'est précisément le cas de l'ouvrier de la grande industrie moderne perfectionnée: *il n'est plus comparable,* écrit Sorel, *qu'à l'artisan-artiste, qui jamais n'avait été qu'une exception!* Dans l'atelier moderne, nous trouvons intimement unies deux choses qui semblaient incompatibles et inconciliables: la discipline collective et la personnalité individuelle. L'ouvrier moderne trouve dans l'atelier la condition toute prête de son travail, un vaste organisme collectif, scientifiquement agencé, et dont la mise en œuvre exige une coordination parfaite des tâches et des efforts; et, d'autre part, il ne se sent pas, dans ce vaste organisme, noyé ou perdu: ouvrier supérieur, extra-qualifié, qui sans cesse doit se mettre au niveau de techniques plus délicates, il a son individualité, sa personnalité, sa liberté par conséquent. Et cette discipline collective qu'exige la grande industrie moderne, n'est plus une discipline mécanique et autocratique: elle devient de plus en plus une discipline volontaire et réfléchie, où le sentiment du devoir remplace l'obéissance passive. L'usine n'est plus une caserne; c'est une association de travailleurs libres; et quand aura disparu le caractère

capitaliste de la production, quand les travailleurs seront maîtres de cet atelier où la volonté extérieure et transcendante du capital les rassemble encore, le socialisme sera pleinement réalisé.

Mais ce n'est pas seulement la grande industrie, qui nous présente, réalisée dans le travail, cette compénétration intime de la théorie et de la pratique, de la discipline et de la liberté: c'est l'agriculture moderne qui, elle aussi, de plus en plus, devient une science — et une science plus délicate encore, plus variée et plus concrète que la science industrielle (1). Le travail agricole, en effet, a cessé d'être une pure routine; il est devenu un travail scientifique, où l'instruction joue un rôle de plus en plus considérable. Le socialisme s'est encore peu développé à la campagne; mais les deux aspects qu'il a pris — coopératisme agricole et syndicalisme — ne sont-ils pas significatifs? Si la parcelle sort de son farouche isolement, et si l'ouvrier agricole fonde des syndicats analogues à ceux de la grande industrie, c'est le gage d'un développement possible du socialisme révolutionnaire dans ces campagnes, où la conservation sociale a toujours vu jusqu'ici son meilleur rempart.

Union intime de la discipline et de la liberté,

---

(1) Voir, à ce sujet, ce que dit SOREL dans son *Introduction à l'Economie moderne.*

voilà donc ce qui caractérise l'atelier moderne perfectionné, et qu'on en comprenne bien la nature et le sens! Cette discipline n'est plus une discipline mécanique et autocratique comportant une obéissance toute passive: non, c'est une discipline que j'appellerai impersonnelle et que les seules nécessités techniques de la division du travail commandent. Il n'y a plus ici subordination de volontés humaines à une volonté supérieure, mais, simplement, subordination de l'ouvrier à l'œuvre, et cette subordination est volontaire, réfléchie, intelligente: l'ouvrier comprend et aime son œuvre; c'est avec joie qu'il ramasse autour d'elle tout son être et toute sa vie et qu'il en fait le centre de son existence; et sa fierté de travailleur est égale à son amour du travail: il ne souffrirait aucune atteinte à sa dignité, il ne supporterait aucun acte d'arbitraire. Le sentiment du droit prend ici une vivacité et une intensité singulières; la justice a cessé d'être une notion abstraite; elle a pris corps; elle est devenue la faculté essentielle de l'âme, une passion aussi positive, aussi réelle, aussi profonde, que l'amour lui-même.

Il se passe ainsi exactement le contraire de ce qui arrivait avec les conceptions de l'anarchisme individualiste ou du « marxisme orthodoxe ». Nous avons, ici, concentration des énergies individuelles autour du travail, c'est-à-dire, en

somme, autour du réel; nous avions, là, fuite dans l'abstrait, hors des régions dites asservissantes du travail, c'est-à-dire fuite hors du réel, fuite dans la fantaisie, le caprice et l'agiotage intellectuels et romantiques, fuite dans la métaphysique transcendantale, où la pensée, ne sentant plus l'étreinte précise du réel et ne subissant plus, par conséquent, les exactes sanctions économiques, prend ses désirs pour des réalités et se croit d'autant plus libre qu'elle est plus désordonnée; nous avions, autrement dit, toute la corruption de l'idéalisme bourgeois. « Le sentiment juridique, écrit Sorel (1), est d'autant plus rigide que la vie de l'homme est plus fortement ramassée autour de son travail: c'est ainsi que les classes bourgeoises passent, avec une étonnante facilité, d'une conception politique ou sociale à une autre: elles sont victimes en droit, comme en littérature ou en musique, de l'inconstance de la mode. On peut se demander si les efforts tentés aujourd'hui pour *civiliser* les classes ouvrières produiront de bons résultats; j'ai grand'peur qu'on ne les *embourgeoise* et j'entends par là qu'on ne diminue la puissance des liens qui rattachent les travailleurs à leur métier. Il n'est pas douteux que si ce phénomène se produit, il n'en résulte une notable diminution dans la valeur effective du sentiment

(1) *Introduction à l'Economie moderne,* p. 66.

juridique dans la vie. Il est désirable, en effet, que l'homme s'assimile si bien les notions du droit qu'elles deviennent comme des conséquences des activités normales de son existence, qu'elles soient soustraites, en majeure partie, aux caprices de son imagination, qu'elles soient fortement concentrées dans le cercle des préoccupations professionnelles. Or ce cercle se dissout, dès qu'on s'élève aux régions aristocratiques. L'embourgeoisement de l'ouvrier anglais, qui imite tous les ridicules des classes supérieures de son pays, a été signalé avec raison par Kautsky comme ayant entraîné « une décadence intellectuelle et « morale de l'élite des ouvriers anglais dont se « plaignent les écrivains bourgeois. » Et Sorel ajoute encore cette remarque si suggestive : « On peut affirmer que la démocratie constitue un danger pour l'avenir du prolétariat, dès qu'elle occupe le premier rang dans les préoccupations ouvrières; car la démocratie mêle les classes et par suite tend à faire considérer les *idées de métier* comme étant indignes d'occuper l'homme éclairé. »

Mais n'est-il pas significatif que le syndicalisme révolutionnaire ait pris position, précisément, contre la démocratie et qu'il soit, pour elle, aussi incompréhensible qu'il peut l'être pour un anarchiste individualiste ou un « marxiste orthodoxe »? C'est bien la preuve qu'il constitue un

mouvement tout à fait original, et c'est bien la preuve aussi que le système des idées démocratiques et le système des idées anarchistes individualistes traditionnelles ou « marxistes orthodoxes » ont entre eux des affinités profondes. En fait, le « marxisme orthodoxe » n'a jamais répudié nettement l'illusion démocratique ; il l'a, au contraire, largement partagée, et l'on s'explique qu'il n'ait pu opérer, d'une manière radicale et définitive, la séparation, si nécessaire pourtant, de la démocratie et du socialisme ; il s'est même embourbé, finalement, dans l'ornière démocratique. Quant aux anarchistes individualistes, leur mépris du suffrage universel ne doit pas faire illusion ; nous avons déjà eu l'occasion de le dire dans le courant de cet article ; les démocrates eux-mêmes ne poussent pas si loin d'ailleurs leur respect de la « volonté nationale », qu'au besoin ils ne se refusent à la consulter : on vient de le voir dans la question de la séparation. Non, c'est là un point tout à fait secondaire et qui ne doit pas dissimuler l'identité profonde des conceptions : il ne faut pas oublier qu'en somme Rousseau, je le répète, est le père commun des uns et des autres et que Rousseau est démocrate dans la même mesure qu'il est anarchiste.

Il n'est donc pas étonnant que démocrates, anarchistes individualistes et « marxistes orthodoxes »

soient d'accord pour condamner le mouvement syndicaliste révolutionnaire: ils ne peuvent pas le comprendre. Avec lui, en effet, nous sortons enfin de l'idéologie abstraite; et la démocratie, comme l'anarchisme et le « marxisme orthodoxe », sont des mouvements abstraits, des systèmes d'idées abstraites, se mouvant dans la sphère traditionnelle des classiques antinomies de l'individu et de l'Etat, de la liberté et de l'autorité, de la science et de l'action, de la force et du droit, et impuissants à les dépasser; la démocratie, qui, originellement, est un mouvement libertaire de limitation du pouvoir absolu, s'érige elle-même en pouvoir absolu et verse dans le plus complet des étatismes; l'anarchisme individualiste, qui est la négation farouche de l'Etat, se tourne pratiquement, le plus aisément du monde, en autoritarisme; et le « marxisme orthodoxe » enfin, qui, lui aussi, prétendait venir à bout de l'Etat, a eu une pratique au plus haut point autoritaire et étatiste. Au contraire, avec le syndicalisme révolutionnaire, la théorie et la pratique, l'autorité et la liberté, la force et le droit se réconcilient en une synthèse originale, et un mouvement social est inauguré qui résorbera en lui, définitivement, la puissance de cet Etat que les négations abstraites de la démocratie, de l'anarchisme individualiste et du « marxisme orthodoxe » n'avaient fait que renforcer.

CHAPITRE II

L'Etat, le concept et l'échange

La notion de l'Etat: matérialisme bourgeois, idéalisme intellectuel, mysticisme populaire. — L'échange, le concept et l'Etat: analogies et affinités. — Le syndicalisme qui transcendera l'Etat démocratique moderne sera le triomphe des producteurs sur les Intellectuels.

Les négations abstraites de l'Etat par la démocratie, l'anarchisme individualiste et le marxisme orthodoxe, loin d'en diminuer la puissance, n'ont fait que la renforcer: telle est la conclusion où nous amène notre analyse de l'*anarchisme individualiste, du marxisme orthodoxe et du syndicalisme révolutionnaire.* Et nous affirmons qu'avec le syndicalisme révolutionnaire, un mouvement est inauguré susceptible de résorber enfin dans le corps social « cet Etat parasite qui se nourrit de la substance de la société et en paralyse le libre mouvement » (1).

---

(1) Marx, *La Commune de Paris*, p. 42.

Mais il importe d'analyser de très près la notion de cet Etat moderne, dont le syndicalisme révolutionnaire doit désarticuler les organes. Que signifie, historiquement, la création des Etats modernes? Nous avons dit que l'étatisme et l'anarchisme étaient complémentaires l'un de l'autre, que l'Etat formait nécessairement le seul lien social réel, là où l'isolement des producteurs entravait le développement de la force collective populaire; mais ce n'est là qu'une détermination toute négative de l'Etat, nécessaire, mais non suffisante, pour en épuiser la notion. Il faut lui trouver une détermination plus positive et rechercher quelles classes en ont eu l'initiative créatrice. Or, il n'y a à cela aucun doute: la classe qui, historiquement, a créé l'Etat moderne, c'est la bourgeoisie, — la bourgeoisie avec ses deux groupes fondamentaux, les marchands et les intellectuels. Et, tout de suite, nous voyons ainsi se dégager les trois caractères de l'Etat (1) qui, tout

---

(1) On remarquera tout de suite, pour éviter des confusions dont on pourrait tirer argument, qu'il s'agit uniquement, dans cette analyse de la notion de l'Etat, de l'*Etat démocratique moderne*, issu de la Révolution politique bourgeoise. Je négligeais alors le caractère le plus essentiel et le plus fondamental de l'Etat, à savoir *son caractère guerrier*. Je pouvais, du point de vue syndicaliste pur, faire cette abstraction. Je le répète: l'Etat est une chose,

ensemble, est: 1° un être mystique, un mythe de la conscience populaire non encore « parvenue à entendement », comme dit Marx; 2° un conseil d'administration des intérêts capitalistes, où le matérialisme bourgeois a trouvé son expression adéquate; et 3° une Idée, un concept, dont les intellectuels de la bourgeoisie ont fait la théorie: mysticisme populaire, matérialisme bourgeois, idéalisme politique — l'Etat est le produit de ces

---

et la société civile une autre; et le syndicalisme ayant pour objectif essentiel d'expulser l'Etat de l'économie, il s'agissait surtout de montrer l'Etat sous ses aspects envahissants, excentriques à sa vraie nature, et visant à devenir cet *Etat socialiste populaire,* qui est la forme moderne de l'utopie et le succédané de l'antique Providence. Maurras l'a très bien montré: l'Etat démocratique moderne est un Etat qui est fort là où il devrait être faible, et faible là où il devrait être fort; il tend naturellement à devenir cette simple *administration des choses,* dont les saint-simoniens nous ont rebattu les oreilles; *de politique,* il se transforme en *économique,* par une subversion anormale et monstrueuse de sa véritable nature. Le syndicalisme, en s'opposant à cette hypertrophie étatiste, tend à rétablir l'ordre véritable; mais ce n'est pas à lui à tenir compte de l'Etat; s'il pousse sa négation au delà des limites du possible et du raisonnable, comme il est naturel à tout absolu de faire, c'est à l'Etat, autre absolu, de réagir et de faire valoir que, lui aussi, il existe. C'est tout ensemble l'exorbitance et la faiblesse de l'Etat démocratique qui ont permis au syndicalisme de pousser jusqu'à l'anarchie pure et simple. (*Note de 1913.*)

trois facteurs. Nous allons l'examiner tour à tour sous ces trois aspects. Mais nous commencerons par les deux derniers, comme étant directement complémentaires l'un de l'autre.

I

Voici comment Marx, dans la « Question Juive » (1), caractérise la révolution politique: « La révolution politique, c'est la révolution de la société bourgeoise. Quel caractère avait l'ancienne société? on peut le définir d'un mot: la féodalité. Cette vieille société revêtait immédiatement un caractère politique; les éléments de la vie civile, par exemple la propriété, la famille, le travail, sous les formes de la seigneurie, de la caste, de la corporation, étaient devenus autant d'éléments de la vie politique. Ces éléments ainsi formés déterminaient les rapports de l'individu avec la collectivité politique, ils déterminaient ses rapports politiques. Cette organisation féodale de la vie nationale était loin d'élever la propriété et le travail à la hauteur d'éléments sociaux; elle les séparait plutôt de la collectivité politique, en

---

(1) Voir *Etudes socialistes,* fasc. I, pp. 50-51, Jacques, éditeur.

les constituant comme des sociétés particulières dans la société... elle avait pour conséquence d'identifier nécessairement l'unité politique avec la conscience, la volonté, l'activité d'un prince, et la *chose publique* devenait la *chose privée* d'un roi et de ses ministres.

« La révolution politique, qui renversa la royauté, qui éleva les affaires d'Etat à la hauteur d'affaires nationales, et fit de l'Etat politique la chose de tous, constitua, par là, l'Etat véritable; elle détruisit nécessairement tous les ordres privilégiés, les corporations et jurandes, qui étaient autant d'expressions du divorce du peuple d'avec lui-même.

« La révolution politique effaça donc par là le caractère politique de la société civile; elle la décomposa dans ses éléments constitutifs: d'un côté, les individus; de l'autre, les éléments matériels et intellectuels dont la vie et la situation privée de ces individus est faite. Elle délia de ses chaînes la vie politique jusque-là dispersée, égarée, désorientée dans les multiples impasses de la société féodale; elle la tira de cette dispersion, elle la dégagea de la confusion de la société civile et, la faisant coïncider avec la vie générale de la nation, la constitua dans une indépendance idéale vis-à-vis des éléments particuliers de la vie bourgeoise. L'activité pratique et la situation privée de chaque citoyen n'eurent plus désormais

qu'une valeur purement individuelle; ce n'est plus sur leur base que s'établirent les rapports généraux de l'individu avec la société politique; les affaires publiques, comme telles, devinrent l'attribut universel de tout individu, la fonction publique, sa fonction universelle. *Mais l'idéalisme politique porté à sa perfection, c'était, en même temps, le matérialisme bourgeois à son apogée.* Le joug politique fut brisé, et en même temps tous les liens qui avaient jusque-là comprimé l'esprit égoïste de la société civile; l'émancipation politique fut, du même coup, l'émancipation de la société bourgeoise des entraves de la politique; la société civile perdit jusqu'à son semblant de caractère universel. La société féodale fut ramenée à son élément dernier, qui est l'homme, mais l'homme égoïste. Cet homme, membre de la société bourgeoise, c'est la base, la condition de l'Etat politique; cet homme égoïste est reconnu dans *les Droits de l'Homme*... L'homme, membre de la société bourgeoise, est regardé comme l'homme proprement dit, l'homme réel; l'homme politique n'est que l'homme artificiel, l'homme abstrait, un personnage allégorique; l'homme réel, c'est l'individu égoïste; le citoyen n'a qu'une existence abstraite... L'émancipation politique, c'est la réduction de l'homme, d'un côté au membre de la société civile, à l'individu égoïste et indépendant, et, de l'autre, au ci-

toyen politique, personnage moral et allégorique. Il s'ensuit que la véritable émancipation humaine ne se fera que lorsque l'homme individuel et réel, résorbant en lui le citoyen abstrait, sera devenu un être social dans sa vie quotidienne, dans ses travaux, dans ses affaires individuelles, quand l'homme, enfin, reconnaissant et organisant ses forces propres comme des forces sociales, ne séparera plus de lui la force sociale sous forme de force politique. »

L'idéalisme politique, porté à sa perfection, c'était, en même temps, le matérialisme bourgeois à son apogée: voilà bien, nettement dénoncés par Marx, les deux caractères essentiels de l'Etat démocratique moderne, voilà bien les deux aspects, à la fois complémentaires et contradictoires, sous lesquels apparaît la création étatique: l'idéalisme politique des Intellectuels et le matérialisme pratique des marchands de la classe bourgeoise. Intellectuels et marchands, voilà bien les deux groupes fondamentaux entre lesquels se partage la bourgeoisie et qui ont été les auteurs directs de la création étatique, les premiers érigeant l'Etat à la hauteur d'une Idée, d'un concept, d'une entité métaphysique, les seconds en faisant l'instrument de leurs intérêts matériels, et, comme on dit, « le conseil d'administration » de leurs affaires. Et qu'il éclate entre ces deux groupes un divorce perpétuel, qu'ils entrent sans cesse en opposition

l'un contre l'autre, cela ne contredit nullement leur identité essentielle. La démocratie politique a toujours voulu violenter le capitalisme, les intellectuels ont toujours méprisé les marchands; et ce qu'on appelle aujourd'hui la démocratie sociale, ou extension de la démocratie politique à l'économie, ce n'est précisément qu'une forme extrême et aiguë de cette lutte entre intellectuels et marchands. Mais il est bien évident qu'il est aussi impossible à la démocratie politique de « surmonter » véritablement le capitalisme qu'à une ombre de « surmonter » le corps qui la projette; les intellectuels ont beau mépriser les marchands: ils n'en sont pas moins eux-mêmes des « marchands »; et la bohème politique n'est pas moins « bourgeoise » que la bohème littéraire, artistique ou anarchiste, malgré le dédain supérieur où toutes ces bohèmes ont toujours tenu « les bourgeois ».

Si, en effet, on compare ces trois choses, le concept, l'Etat et l'échange, ces trois manifestations de l'activité intellectuelle, politique et économique de l'homme, on découvre entre elles des analogies remarquables, analogies qui concernent tout autant leur être intime que leurs effets et, pour le dire tout de suite, le genre de libération qu'elles procurent. Qu'est-ce que le concept, dans l'ordre de l'activité intellectuelle? Le concept est un extrait de sensations, une réduction de la mul-

tiplicité sensible à l'unité de l'entendement, et, si l'on considère son effet, un moyen pour l'esprit de se libérer du chaos des sensations, sous lequel il resterait enseveli, s'il ne trouvait ce biais pour s'en dégager. Le concept est donc une sorte de cadre logique où la diversité sensible vient s'ordonner, se simplifier, s'abstraire; et, comme l'a montré Kant, l'expérience — ou la science — n'est possible que si les choses consentent à se classer dans ces cadres que constituent les concepts. Mais si le concept est ainsi pour l'esprit une libération, il faut se hâter d'ajouter que c'est là *une libération qui asservit,* une libération qui risque de créer une nouvelle servitude, si l'esprit ne prend aussitôt sur lui de réagir contre l'organe même de son affranchissement. C'est ce que M. Bergson s'efforce de démontrer dans ses cours au Collège de France; il s'applique à dénoncer le danger immense que recèle le conceptualisme, si l'esprit, n'essayant pas de transcender le concept pour ressaisir le réel, s'engourdit dans la torpeur intellectualiste, loin de la vie en perpétuel devenir. On l'accuse de vouloir détruire la science; les rationalistes ne voient en lui qu'un mystique, qui porte sur la science une main sacrilège, une main réactionnaire; mais c'est qu'ils ne comprennent pas l'originalité même de la tentative philosophique de M. Bergson, qui, loin de rejeter la science et de nier que le concept ne soit nécessaire et ne

constitue pour l'esprit une libération vis-à-vis du particularisme sensible, met seulement en garde contre les excès du rationalisme et demande à la pensée un effort nouveau, qui l'empêche de se pétrifier dans l'immobilité même de sa première victoire. En d'autres termes, M. Bergson ne veut pas nous ramener au pur empirisme, ou au simple dilettantisme sentimental ou littéraire; mais il veut que nous transcendions le concept, et qu'appuyés sur la science, nourris d'elle profondément, et préalablement affranchis par elle du chaos sensible, nous retrouvions le réel et la vie profonde — la durée vécue — par cet effort *sui generis* qu'il appelle l'intuition philosophique.

Telle est la nature du concept, tels sont ses effets: instrument de libération et cause de servitude tout ensemble, il demande à être *transcendé*, s'il veut conserver dans l'activité intellectuelle un rôle vraiment fécond. Mais si nous considérons maintenant l'Etat, ne pouvons-nous pas faire à son sujet des observations analogues? Qu'est-ce en effet, essentiellement, que l'Etat moderne, par rapport au particularisme féodal de l'Ancien Régime? N'a-t-il pas constitué une immense simplification, une immense « abstraction », tout comme le concept, par rapport au particularisme sensible?

L'effet essentiel de la Révolution française n'a-t-il pas été de déblayer le terrain social de toutes

les broussailles et barrières qui l'encombraient, douanes intérieures, droits de péage, privilèges féodaux de toutes sortes? C'est l'unité et l'uniformité du Code civil qui se substitue à la bigarrure des coutumes féodales — œuvre d'unification déjà ébauchée par l'administration royale et à laquelle la Révolution et l'Empire viennent mettre la dernière main. Telle a été, incontestablement, l'œuvre essentielle de la Révolution française, qui créa l'Etat moderne — ou plutôt en paracheva la création, — œuvre de libération pour la vie sociale, jusque-là « égarée, désorientée, comme dit Marx, dans les multiples impasses de la vie féodale » et tout à fait analogue à la libération que le concept procure à l'esprit, qui, sans lui, s'égarerait, désorienté lui aussi, dans les multiples impasses de la vie empirique. Mais nous pouvons poursuivre l'analogie: le concept, avons-nous dit à la suite de M. Bergson, est une libération qui risque d'asservir, à moins qu'on ne la transcende. Il en est de même de l'Etat, de l'Etat qui, une fois constitué, veut tout régenter, ne souffre plus à côté de lui aucune vie indépendante, regarde avec une inquiétude jalouse toute association privée, en un mot, veut tout absorber en lui. La centralisation étatique devient énorme, écrasante; l'abstraction sociale prend des proportions formidables; il n'y a plus d'autre vie collective que la vie étatique; l'Etat-monstre dévore tout, groupes et in-

dividus, et se transforme en un instrument de croissante servitude collective: la nécessité s'impose de le transcender, lui aussi, et c'est l'œuvre qu'a entreprise le syndicalisme révolutionnaire. Mais, précisément, ne reproche-t-on pas au syndicalisme de vouloir nous ramener à une sorte de particularisme corporatif, d'allure féodale, comme on reproche à M. Bergson de vouloir détruire la science pour nous ramener à une sorte d'impressionnisme? Or, le syndicalisme ne veut pas plus détruire l'Etat, au sens négatif et réactionnaire qu'on imagine, que M. Bergson ne veut détruire la Science; mais ce qu'il veut, c'est, tout en restant sur le terrain de l'Etat moderne, retrouver la vie sociale défigurée et étouffée sous les exagérations étatistes, comme M. Bergson veut, tout en s'appuyant sur la science, retrouver la vie profonde dénaturée et faussée sous les exagérations conceptuelles.

Analogie complète, donc, entre le concept et l'Etat, et si, enfin, nous considérons la catégorie économique de l'échange, ne lui trouverons-nous pas les mêmes caractéristiques essentielles? Qu'est-ce, en effet, que l'économie échangiste, par rapport à l'économie dite naturelle? N'est-elle pas dans la même relation que le concept vis-à-vis du particularisme sensible et que l'Etat moderne vis-à-vis du particularisme féodal ? Dans l'économie naturelle, chaque producteur reste enfermé dans

son horizon familial, produisant, non pour un marché, mais pour sa propre consommation; c'est le particularisme dans le domaine de la production. Mais dès que l'échange se développe, dès qu'un marché, d'abord régional, puis national, puis international, se constitue, où les producteurs, sortant de leur isolement, viennent échanger leurs produits et pour lequel ils produisent, tout change: à la production particulariste, concrète, pour ainsi dire, sensible et artistique, succède une production sociale, abstraite, scientifique, par grandes masses; la société présente l'aspect, comme le montre Marx au début de son *Capital,* d'une énorme accumulation de marchandises, et les marchands, c'est-à-dire les innombrables variétés de ce qu'on a appelé les intermédiaires, dominent les producteurs: ce sont les marchands, possesseurs d'or, qui ont promu le capitalisme, fondé les manufactures et donné le branle à ce développement formidable des forces productives, auquel l'humanité assiste depuis le XVI[e] siècle. L'échange, lui aussi, commence donc par constituer une libération: il tire les producteurs de la torpeur particulariste de l'économie naturelle et donne l'essor aux forces productives; mais cette libération, elle aussi, est une libération asservissante, et s'il y a un fétichisme conceptualiste et un fétichisme étatiste, il y a aussi ce que Marx a appelé le fétichisme de la marchandise. L'échange, comme le

concept et comme l'Etat, doit être transcendé; il faut que la production se dégage de la tyrannie de l'échange, comme il faut que la vie spirituelle se libère de la tyrannie du concept et la vie sociale de la tyrannie de l'Etat, sans que cette triple libération ne signifie en quoi que ce soit un retour au particularisme sensible, féodal ou économique.

Mais considérons de plus près la nature de l'échange. Il y a dans le *Capital* un chapitre qui a toujours semblé bien bizarre et d'une intelligence bien difficile: c'est le fameux chapitre sur « le caractère fétiche de la marchandise et son secret ». Voici, en effet, le passage étrange qu'on y peut lire: « Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. Une société où le produit du travail prend généralement la forme de la marchandise, et où, par conséquent, le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer les valeurs de leurs produits et, sous cette enveloppe de choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, *une telle société trouve dans le christianisme avec son culte de l'homme abstrait* et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable. » Qu'est-ce à dire? Nous voyons Marx faire ici un curieux rapprochement entre l'échange et l'idéologie chrétienne: le christianisme, nous dit-il,

avec son culte de l'homme abstrait, et surtout le christianisme de type *bourgeois,* comme le protestantisme, le déisme, est, pour une société marchande, le complément religieux le plus convenable. Il ne faut jamais oublier, quand on lit Marx, que ses observations ont porté avant tout sur la société anglaise. Or, l'Angleterre est, incontestablement, le pays « marchand » par excellence, une sorte de grande Carthage moderne, la terre classique du « libre-échange » et des théories manchestériennes, en vertu desquelles le monde est conçu sous l'aspect commercial, comme un vaste marché, « au contact duquel tout se dissout et où les hommes ne sont plus que des porteurs de marchandises (1) »; et, en même temps, on peut dire que c'est le pays qui est resté le plus attaché au christianisme et où le christianisme a pris sa forme la plus particulièrement bourgeoise, le protestantisme: le bourgeois anglais est préoccupé au même titre des intérêts de sa conscience et de sa caisse; le « business man » et le Tartuffe protestant peuvent loger dans la même peau. Et le christianisme anglais est un christianisme avant tout moral, pratique, on pourrait presque dire pédagogique; aucune inquiétude mystique; aucune profondeur théologique; rien

(1) Voir Sorel, *Introduction à l'Economie moderne,* p. 23

qu'un *méthodisme* tendu tout entier vers la pratique morale. Au reste, n'est-ce pas le caractère de toute la vie intellectuelle anglaise? Nietzsche a relevé avec raison « la médiocrité philosophique » des Anglais: toute la production philosophique anglaise est incontestablement marquée au coin de l'empirisme le plus plat et le plus épicier. Les moralistes anglais, en particulier, ne se sont jamais élevés au-dessus de la morale utilitaire la plus mesquine que pour concevoir une morale de la sympathie qui n'en est, en somme, qu'un simple dérivé; car écoutons ces réflexions profondes de Nietzsche (*Aurore,* § 174, p. 192): « *Mode morale d'une société commerçante.* — Derrière ce principe de l'actuelle mode morale: « les actions « morales sont les actions de la sympathie pour les « autres », je vois dominer l'instinct social de la crainte qui prend ainsi un déguisement intellectuel; cet instinct pose comme principe supérieur, le plus important et le plus prochain, qu'il faut enlever à la vie le caractère *dangereux* qu'elle avait autrefois et que *chacun* doit aider à cela de toutes ses forces. C'est pourquoi, seules, les actions qui visent à la sécurité générale et au sentiment de sécurité de la société peuvent recevoir l'attribut *bon*! » La sécurité, « l'ordre », comme dit le philistin bourgeois, est, en effet, le besoin fondamental d'une société marchande: la morale de la bourgeoisie n'est que l'expression de ses instincts poli-

ciers. La « violence » syndicaliste dérange beaucoup les petites combinaisons de nos socialistes bourgeois parlementaires qui ne rêvent que paix sociale, arbitrage et conciliation; et ils se demandent pourquoi les ouvriers préfèrent « l'action directe » à la diplomatie parlementaire. Le socialisme parlementaire est devenu éminemment un parti de l'ordre; il sert même de paratonnerre à l'ordre bourgeois, trahissant ainsi son essence véritable. Mais, précisément, le parlementarisme n'est-il pas une chose d'importation anplaise? Et l'Angleterre n'est-elle pas la terre classique du parlementarisme, comme elle l'est du capitalisme marchand?

On peut comparer un Parlement à un marché: les partis ne sont que des entrepreneurs qui font l'échange d'un certain stock de voix contre certains avantages; et ce qui sort de ces combinaisons de mercantis, c'est ce qu'on appelle la Volonté générale, la Loi, divinité du monde marchand moderne, devant laquelle nos socialistes demandent aux ouvriers de s'incliner très bas, bien qu'elle signifie avant tout: respect à l'ordre établi! Mais le caractère essentiel de la démocratie parlementaire n'est-ce pas « ce culte de l'homme abstrait » qui, pour Marx, caractérise le christianisme? Au reste, Marx a bien nettement déclaré lui-même, dans la *Question Juive,* que la démocratie, à ses yeux, était d'essence

chrétienne: le citoyen politique n'est qu'un personnage abstrait, moral, allégorique; et l'égalité devant la Loi est, comme l'égalité devant Dieu, une égalité abstraite. On dira peut-être que la démocratie anglaise ne se fait nullement remarquer par « ce culte de l'homme abstrait » qui caractérise au contraire si fortement la démocratie française; que l'Anglais ne connaît que les faits et ne *théorise* guère, au contraire du Français, dont la manie de tout généraliser n'a d'égal que son dédain des « petits faits ». Et, sans doute, cela est vrai; mais il ne faudrait pas croire qu'il y ait une opposition réelle entre « l'empirisme anglais » et « l'abstraction française ». Si paradoxale que cette formule pourra sembler, on peut dire qu'il n'y a rien de plus « abstrait » que « des faits » et que l'empirisme n'est lui-même qu'une « abstraction au premier degré ». On fait souvent ressortir le caractère abstrait et universel de la *Déclaration des droits* de la Révolution française; cette déclaration des droits n'en est pas moins l'expression générale et théorique, mais exacte, des cahiers de revendications des Etats. La différence entre le génie anglais et le génie français, c'est que le premier n'éprouve pas le besoin de « logiciser » et de clarifier comme le second: il s'arrête au premier degré de l'abstraction empirique; le génie français pousse plus loin: il n'est satisfait que lorsqu'il a trouvé la formule logique,

la loi générale, l'idée claire et distincte chère à Descartes; et là où le génie anglais superpose le nouveau à l'ancien, la révolution à la tradition, sans jamais déblayer le terrain social de toutes les scories du passé, le génie français n'est content que lorsqu'il a percé à travers toute la broussaille des faits anciens une large et spacieuse clairière. Mais il n'y a là, en somme, qu'une différence de degré, je le répète, dans l'abstraction; et l'on peut souscrire à ce jugement de Nietzsche: « Ce qu'on appelle, dit-il (1), les « idées mo- « dernes », ou les « idées du XVIIIe siècle », ou encore les « idées françaises », tout ce contre quoi l'esprit allemand s'est élevé avec un profond dégoût, tout cela est incontestablement d'origine anglaise. Les Français ne furent que les imitateurs et les acteurs de ces idées, comme ils en furent les meilleurs soldats et, malheureusement aussi, les premières et plus complètes victimes. » Nous pouvons donc écrire, élargissant la formule de Marx, que toute l'idéologie anglaise est une idéologie de l'échange. Et cela apparaît plus nettement encore si l'on considère les Etats-Unis, cette ancienne colonie anglaise. Ici nous trouvons en quelque sorte à l'état pur ce qui, en Angleterre, reste impliqué dans d'autres courants; car si l'on

---

(1) *Par delà le bien et le mal*, p. 279.

veut comprendre l'Angleterre, il ne faut jamais oublier non plus à quel point les idées médiévales y sont demeurées vivaces: le particularisme féodal est resté en quelque sorte sous-jacent à ce qu'on pourrait appeler l'universalisme bourgeois et marchand; le mouvement ouvrier anglais est tout pénétré encore d'idées purement corporatives; et les socialistes anglais les plus populaires, — je pense à William Morris, par exemple — rêvent plus ou moins un retour à la « Merry England ». Il y a donc, en Angleterre, superposition et enchevêtrement de deux idéologies: l'idéologie médiévale et l'idéologie marchande; mais aux Etats-Unis nous rencontrons celle-ci à l'état pur et comme en plein relief.

Nous avons affaire ici à une société purement marchande, où l'idée commerciale domine tout. Le christianisme y prend une allure encore plus « pratique », si possible, qu'en Angleterre; c'est un pur rationalisme moral, sans soucis mystiques ni théologiques, et il suffit d'évoquer Channing pour avoir tout de suite une idée exacte de ce que peut être la « création » religieuse aux Etats-Unis. Le catholicisme lui-même y revêt un caractère très particulier, « l'américanisme ». Dans la vie parlementaire, nous retrouvons, plus accentués encore et plus libres, je veux dire moins mêlés à des éléments étrangers, les traits du parlementarisme anglais: même omnipotence, à tour de rôle, de

deux grands partis, qu'on a pu appeler des « cartells » politiques, et qui accaparent tour à tour le marché des voix; même allure mercantile de la vie politique, qui s'y réduit à des marchandages et aboutit à une corruption effroyable. Et que la démocratie soit « chrétienne », c'est ce qui apparaît en Amérique aussi nettement que possible — qu'on lise plutôt les discours du président Roosevelt — et que ce christianisme soit de type bourgeois, c'est ce qui n'est pas moins éclatant. Nous voyons donc la connexion étroite qui relie entre elles ces trois choses: le christianisme, la démocratie parlementaire et l'échange. Il y a, disions-nous, entre le concept, l'Etat et l'échange des analogies remarquables: mais qu'est-ce que le concept, ou, si l'on veut, la métaphysique rationaliste, sinon la forme laïque du christianisme? (1)

---

(1) Cette formule pourra sembler bizarre et énigmatique, mais je n'ai pas besoin de dire que je vise ici surtout, par christianisme, le christianisme que Marx appelle *bourgeois* (protestantisme, déisme, etc.), c'est-à-dire le christianisme qui, débarrassé de toute dogmatique et vidé de toute mystique, lesquelles ne peuvent conserver toute leur pureté et toute leur force qu'au sein de l'Eglise catholique, tend à se séculariser, à se rationaliser, à devenir une simple morale laïcisante. En fait, on constate une véritable collusion pratique entre les libres penseurs, qui se disent rationalistes, et tous les chrétiens à tendances modernisantes, tels que démocrates chrétiens, sillonistes, catholiques et protestants libéraux: tous ces gens, à l'heure

N'est-il pas remarquable, par exemple, que nos libres penseurs marchent complètement d'accord avec nos protestants libéraux? Et la démocratie

---

actuelle, se déclareraient volontiers plus républicains que les républicains orthodoxes; ils se signalent par une véritable surenchère de républicanisme et ils ne détestent rien tant que l'*Action française*. Ils voient volontiers dans la Révolution une application à la société des préceptes évangéliques: la *mystique républicaine* leur paraît un cas particulier de la *mystique chrétienne,* et le catholicisme romain n'est à leurs yeux qu'une déformation, une déviation, une dénaturation presque païenne de cette mystique. Dans un article sur *Proudhon* (*Cahiers du cercle Proudhon,* n° 1), Jean Darville émettait cette idée qu'il y a dans le christianisme deux courants, l'un plus particulièrement *rural* et qui serait le courant catholique, et l'autre plus particulièrement *urbain* et qui serait le courant protestant. Pour entrer pleinement dans cette vue, il faut se reporter aux remarques de Hegel sur *les trois états,* si importantes, pour comprendre comment, dans le système marxiste, on peut rattacher une idéologie à son infrastructure économique, et qui montrent que l'état d'âme du paysan est caractérisé par la *résignation* et *la passivité,* celui des classes libérales et qui s'occupent d'industrie et de commerce, par la *réflexion et l'activité.* Nous verrons, d'ailleurs, plus loin, Proudhon, ce rural dans l'âme, interpréter le christianisme comme *une idéologie de la ville.* Je sais bien qu'on pourrait objecter que l'idée religieuse, chez les paysans, est souvent plus apparentée à la magie et à la sorcellerie qu'à la véritable religion, laquelle, selon la terminologie hégélienne, relevant de l'esprit libre ou absolu, comme l'Art et la Philosophie, ne saurait être ainsi, au demeurant, rabattue sur un plan économique quel-

parlementaire, n'est-ce pas le droit divin — ou la puissance magique de l'Etat — passé du roi aux partis chargés de traduire la soi-disant sou-

---

conque. Mais je répondrai qu'il en est des relations de l'idée religieuse avec l'infrastructure économique paysanne ou urbaine, comme, dans la philosophie de M. Bergson, des relations de l'intuition avec l'instinct et l'intelligence. L'instinct, selon M. Bergson, n'est pas l'intuition sans doute, puisqu'il définit l'intuition un *instinct désintéressé*; mais il y a plus de parenté, selon lui, entre l'instinct et l'intuition qu'entre celle-ci et l'intelligence: l'intelligence, en un certain sens, tourne le dos à l'intuition. Il n'est pas douteux que l'existence urbaine, celle des classes commerciales, industrielles et ouvrières, fondée sur l'activité consciente et réfléchie, comme le remarque Hegel, mène presque tout naturellement à ce qu'on appelle la *libre pensée*; tout surnaturel disparaît; *le divin* s'évapore, il ne reste plus que *de l'humain*; et c'est ainsi que Marx était arrivé à dire que, dans la société socialiste, quand la production sera débarrassée de tout voile mystique, l'humanité sera complètement irréligieuse. Marx poussait ainsi à *la limite* la conception rationaliste des encyclopédistes; la vie sociale devenait complètement transparente à elle-même, tout devait se rabattre sur le plan des idées claires, et tout mystère s'évanouissait: on entrait décidément dans *l'âge positif* de l'humanité. Cette conception, qui a été longtemps courante et dominante (c'est celle d'Auguste Comte, de Renan (en partie), de tout le socialisme moderne), commence à être sérieusement battue en brèche; et Sorel a bien vu à cet égard toute l'importance de la philosophie de M. Bergson, dans cet article intitulé *Dio ritorna,* où il dit que *Pascal a vaincu Descartes,* formule saisissante et qui résume admirablement la situation. (*Note de 1913.*)

veraineté du peuple? La loi, qui émane de nos parlements modernes, est entourée d'un respect plus superstitieux que ne l'ont jamais été les rois les plus absolus et l'on peut dire que le légalitarisme moderne est plus asservissant encore que l'ancien loyalisme.

Or, le syndicalisme révolutionnaire est entré en révolte contre ce légalitarisme; il affirme que l'émancipation ouvrière ne peut être l'œuvre de la Loi; il oppose au parlementarisme l'action directe. Et par cela même il a contre lui tous les partis, depuis les catholiques sociaux jusqu'aux socialistes parlementaires. Qu'est-ce à dire? Nous aurons, d'un mot, la clef du problème: le syndicalisme révolutionnaire est une philosophie de producteurs, et nous venons de voir que l'idéologie bourgeoise — chrétienne, démocratique, socialiste parlementaire — est une idéologie marchande, une idéologie de l'échange. Nous aboutissons ainsi à opposer nettement l'échange et la production et c'est cette opposition qu'il s'agit d'approfondir.

CHAPITRE III

La renaissance du Mythe

Rôle de l'échange dans l'économie et rôle de l'Intelligence dans la vie de l'esprit. — Opposition du rural *et du* citadin, *comme opposition de la production et de l'échange: la Ville, lieu du Gouvernement, de la Bourse et de l'Idéologie. — La ruine du Mythe, la Grève générale comme résurrection du Mythe dans notre monde moderne entièrement intellectualisé.*

« Dans les modes de production de la vieille Asie, de l'antiquité en général, écrit Marx (1), *la transformation du produit en marchandise ne joue qu'un rôle subalterne,* qui cependant acquiert plus d'importance à mesure que les communautés approchent de leur dissolution. Des peuples marchands proprement dits n'existent que dans les intervalles du monde antique, à la façon des dieux d'Epicure, ou, comme les Juifs, dans les pores de la société polonaise. Ces vieux organismes sociaux

---

(1) *Capital,* p. 31, col. 2.

sont, sous le rapport de la production, infiniment plus simples et plus transparents que la société bourgeoise; mais ils ont pour base *l'immaturité de l'homme individuel* dont l'histoire n'a pas encore coupé, pour ainsi dire, le cordon ombilical qui l'unit à la communauté naturelle d'une tribu primitive, ou des conditions de despotisme et d'esclavage. Le degré inférieur de développement des forces productives du travail qui les caractérise et qui par suite imprègne tout le cercle de la vie matérielle, *l'étroitesse des rapports des hommes soit entre eux soit avec la nature,* se reflète idéalement dans les vieilles religions nationales. »

Ayant transcrit ce passage du *Capital,* si curieux et si suggestif, si j'ouvre le nouveau livre de M. Bergson, *l'Evolution créatrice,* voici ce qu'on y peut lire: « L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales, — de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière. Car, nous ne saurions trop le répéter, l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie. L'intelligence, par l'intermédiaire de la science qui est son œuvre, nous livrera de plus en plus complètement le secret des opérations physiques; de la vie, elle ne nous apporte,

et ne prétend d'ailleurs nous apporter, qu'une traduction en termes d'inertie. Elle tourne tout autour, prenant, du dehors, le plus grand nombre possible de vues, sur cet objet qu'elle attire chez elle, au lieu d'entrer chez lui. Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait *l'intuition,* je veux dire *l'instinct devenu désintéressé,* conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment... (p. 192). L'intuition, au premier abord, semble bien préférable à l'intelligence, puisque la vie et la conscience y restent intérieures à elles-mêmes. Mais le spectacle de l'évolution des êtres vivants nous montre qu'elle ne pouvait aller bien loin. Du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait; — encore l'embrasse-t-elle dans l'ombre, en la touchant sans presque la voir. De ce côté, l'horizon s'est tout de suite fermé. Au contraire, la conscience se déterminant en intelligence, c'est-à-dire se concentrant d'abord sur la matière, semble ainsi s'extérioriser par rapport à elle-même; mais, justement parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir indéfiniment son domaine. Une fois libérée, elle peut d'ailleurs se replier à l'intérieur, et réveiller les

virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle. » (pp. 197-198.)

Nous avons rapproché l'échange du concept; nous avons indiqué quel rôle, selon nous, jouait l'échange dans la vie économique de l'humanité et l'intelligence dans sa vie spirituelle — un rôle, avons-nous dit, à la fois de libération et d'asservissement. Le passage de *l'Evolution créatrice* que je viens de rapporter, rapproché de celui du *Capital,* précise encore et éclaire la question. Car nous voyons quelle portée M. Bergson attribue à l'intervention de l'intelligence dans la vie de la conscience, et cette portée nous semble tout à fait analogue à celle que Marx attribue au développement de l'échange dans la vie économique, à ce qu'il appelle la transformation du produit en marchandise. Ce qui caractérise ces vieux organismes sociaux, dont parle Marx, organismes où l'échange est peu développé, c'est *l'immaturité de l'homme individuel,* c'est *l'étroitesse des rapports des hommes soit entre eux soit avec la nature;* la vie, pourrait-on dire, y est intérieure à elle-même, elle est concentrée et repliée sur elle-même; elle n'est pas tournée vers le dehors, mais tout entière ramenée sur sa propre intériorité. Cette vie a la profondeur de l'instinct, mais elle en a aussi l'étroitesse, l'exclusivité, l'immobilisme. De même, selon M. Bergson, une conscience qui s'enfermerait dans l'intuition, ou plus exactement « dont

l'intuition se rétrécirait en instinct », sans doute, aurait l'avantage de rester intérieure à elle-même; elle garderait toute sa profondeur; elle ne s'éparpillerait ni ne se disperserait en rien au dehors; mais aussi... elle n'irait pas bien loin; son horizon serait tout de suite fermé; elle n'embrasserait qu'une très petite portion de vie. Que vient donc faire l'intelligence? L'intelligence vient tirer la conscience de cet isolement, de cette cave, où elle pourrait s'enfermer et rester plongée dans une torpeur désastreuse; elle lui fait prendre l'air, la promène dans les rues de la ville; et, sans doute, la conscience semble ainsi s'extérioriser par rapport à elle-même; il peut lui paraître qu'elle se perd et devient une agitée, une brouillonne, et que sa vie, plus étendue et plus variée, est aussi plus superficielle et plus inconsistante; mais justement « parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir indéfiniment son domaine ». Et il y a mieux: « une fois libérée, elle peut d'ailleurs se replier à l'intérieur et réveiller les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle ».

De même, que fait l'échange du producteur particulariste de l'économie naturelle propre à ces vieux organismes sociaux dont nous parle Marx? On pourrait dire, pour résumer l'opposition en une formule saisissante, que *d'un rural*, il en fait *un*

bourgeois, un citadin, c'est-à-dire qu'il transforme un être dont la vie solitaire, toute repliée sur elle-même, était profonde, mais étroite, en un être dont la vie beaucoup plus sociale, plus ouverte, plus agitée et extérieure, est aussi plus superficielle et plus inconsistante, gouvernée tout entière non plus par la coutume et la tradition, dont le rythme est lent et profond, mais par la mode et l'opinion, changeantes et frivoles. Et ici, au risque d'être accusé d'abuser des citations, je voudrais rappeler une page de Proudhon : « Si peu que vous soyez au courant des choses de ce monde, écrit-il (1), et que vous regardiez les événements qui chaque jour s'accomplissent, n'est-il pas évident, pour vous, que nous ne vivons point, les uns ni les autres, de la propriété? Nous vivons d'un fait plus grand que la propriété, d'un principe supérieur à la propriété; nous vivons de la circulation. Comme la circulation du sang est la fonction mère et motrice du corps humain ; ainsi la circulation des produits est la fonction mère et motrice du corps social. Quant à la propriété, elle est submergée, transformée, perdue dans cette circulation. Parlez-moi de la propriété romaine. Là, le père de famille, personnage consulaire ou consul désigné, vivait, nourrissait les siens du vieux champ patrimonial; il

(1) *Solution du problème social,* pp. 149-150.

tirait toute sa consommation du travail rustique; il ne demandait rien à personne, vendait peu, achetait encore moins, méprisant le commerce, le change et la banque, et tournant ses spéculations à l'agrandissement de sa terre, à l'extension de son domaine. Alors la propriété existait véritablement, car le propriétaire existait par lui-même... Le principe et la fin de la propriété était le propriétaire: le propriétaire était à lui-même production, circulation et débouché: il vivait en soi, par soi et pour soi. Parlez-moi de la propriété féodale qui a duré jusqu'en 89, qui s'était propagée, enracinée profondément parmi les bourgeois et les paysans, mais qui depuis soixante ans a subi, jusque dans les campagnes, des modifications si profondes. Ici encore... le principe de la division des industries existant à peine, la propriété était tout; la famille était comme un petit monde fermé et sans communications extérieures... On passait des années entières presque sans argent; on ne tirait rien de la ville; chacun chez soi, chacun pour soi; on n'avait besoin de personne. La propriété était une vérité; l'homme, par la propriété, était complet. C'est à ce régime que s'était formée la forte race qui accomplit l'ancienne révolution. Aussi, voyez quels hommes! quels caractères! quelles vigoureuses personnalités! Auprès de ces natures de fer, nous n'avons que des tempéraments mous, flasques et lymphatiques. Telle était

en 89 l'économie générale de la société: l'indépendance des fortunes faisait la sécurité du peuple. Aussi nos aïeux purent-ils supporter dix ans de régime révolutionnaire, soutenir et vaincre les efforts de l'Europe conjurée: tandis que nous, race désappropriée, race appauvrie, avec six fois plus de richesses cependant, nous ne tiendrions pas six mois, non pas à la guerre étrangère, ni à la guerre civile, mais à la seule incertitude!...

« Qu'est-ce donc que la propriété, aujourd'hui? Qu'est-elle devenue? Un titre, le plus souvent nominal, qui ne tire plus sa valeur, comme autrefois, du travail personnel du propriétaire, mais de la circulation générale. Le propriétaire, aujourd'hui, est un homme qui a des bons du Trésor, des rentes sur l'Etat, de l'argent à la caisse d'épargne, chez le banquier ou le notaire, des créances hypothécaires, des actions industrielles, des marchandises en magasin, des maisons qu'il loue, des terres qu'il afferme. Quand la circulation est régulière et pleine, la propriété, comme privilège, vaut au propriétaire; si la circulation est suspendue, le privilège perd son effet; le propriétaire est à l'instant aussi pauvre que le prolétaire. »

La propriété, en d'autres termes, est devenue *abstraite*; elle s'est faite valeur d'échange; elle s'est muée en *chose urbaine*; elle s'est, en un mot, *embourgeoisée.* Et l'opposition de l'échange et de la production se ramène à l'opposition de la ville

et de la campagne, sur laquelle Sorel, dans ses *Inseignamenti della economia contemporeana,* a proposé des aperçus si neufs et si originaux et dont l'idée, déjà, dominait toute son *Introduction à l'économie moderne.* La ville, en effet, c'est éminemment un lieu d'échange; c'est le marché et c'est la foire; c'est aussi le lieu du Gouvernement, de la Cour ou du Parlement; la ville, c'est la démocratie et c'est l'Etat, — la démocratie n'étant, comme l'expérience le prouve chaque jour davantage, que l'idée de l'Etat portée à son plus haut degré d'extension et d'expansion; et c'est enfin le lieu où s'élaborent les idéologies, les *idées abstraites*; c'est la patrie des Intellectuels, le domicile d'élection de l'Intelligence: en un mot, la ville, c'est tout à la fois l'échange, le concept et l'Etat; elle est le lieu de concentration des marchands, des intellectuels et des politiciens. Si nous ajoutons que c'est là aussi que se tiennent les prostituées et qu'entre autres marchandises on y voit comme au marché du Landit de ce poète français du XIIe siècle, dont Marx parle dans une note humoristique du *Capital* (p. 34, col. 1), « à côté des chaussures, des cuirs, des étoffes, des instruments d'agriculture, des femmes folles de leur corps », nous aurons complété, par un rapprochement bien suggestif et bien caractéristique, notre description, désormais exhaustive, de la ville. Au fait, l'idéalisme — la marchandise qui

paraît au premier coup d'œil quelque chose de trivial et qui se comprend de soi-même, est « une chose très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques » (*Capital*, p. 28, col. 1) — a toujours été proche parent de la prostitution: c'est là une des thèses essentielles de la philosophie morale de Proudhon, et l'on sait combien Proudhon, resté paysan dans l'âme, aimait peu la ville: « Jusqu'à douze ans, écrit-il dans la *Justice* (pp. 208-209), ma vie s'est passée presque toute aux champs... J'ai été cinq ans bouvier. Je ne connais pas d'existence à la fois plus contemplative et plus réaliste, *plus opposée à cet absurde spiritualisme qui fait le fond de l'éducation et de la vie chrétiennes*, que celle de l'homme des champs. A la ville, je me sentais dépaysé. L'ouvrier n'a rien du campagnard; patois à part, il ne parle pas la même langue, il n'adore pas les mêmes dieux; *on sent qu'il a passé par le polissoir*; il loge entre la caserne et le séminaire, il touche à l'académie et à l'hôtel de ville. Quel exil pour moi quand il me fallut suivre les classes du collège, *où je ne vivais plus que par le cerveau*, où, entre autres simplicités, on prétendait m'initier à la nature, que je quittais, par des narrations et des thèmes! Le paysan est le moins romantique, le moins idéaliste des hommes. *Plongé dans la réalité, il est l'opposé du dilettante* et ne donnera jamais trente sous du plus magnifique ta-

bleau de paysage... Le paysan aime la nature pour ses puissantes mamelles, pour la vie dont elle regorge; *il ne l'effleure pas d'un œil d'artiste*; il la caresse à pleins bras, comme l'amoureux du Cantique des Cantiques, *veni et inebriemur uberibus*, il la mange... Quel plaisir autrefois de me rouler dans les hautes herbes, que j'aurais voulu brouter comme mes vaches; de courir pieds nus sur les sentiers unis, le long des haies; d'enfoncer mes jambes en rechaussant (*rebinant*) les verts *turquies*, dans la terre profonde et fraîche! Que dites-vous de cette existence crottée, monseigneur? *Elle fait de médiocres chrétiens, je vous assure*... Depuis, il a bien fallu me *civiliser*. Mais, l'avouerai-je? le peu que j'en ai pris me dégoûte. Je trouve que dans cette prétendue civilisation, saturée d'hypocrisie, la vie est sans couleur, ni saveur, les passions sans énergie, sans franchise, l'imagination étriquée, le style affecté ou plat. Je hais les maisons à plus d'un étage, dans lesquelles, à l'inverse de la hiérarchie sociale, les petits sont guindés en haut, les grands établis près du sol; je déteste, à l'égal des prisons, les églises et les séminaires, les couvents, les casernes, les hôpitaux, les asiles et les crèches. Tout cela me semble de la démoralisation » (1).

---

(1) Cette opinion de Proudhon sur la démoralisation que représentent hôpitaux, asiles et crèches, je la retrouve

Nous voyons ici Proudhon considérer, tout comme Marx, le christianisme comme une religion abstraite, une religion de la ville, la religion de la bourgeoisie marchande; et, d'une façon gé-

---

dans une brochure intitulée *A reculons* et écrite par un Père chartreux, pour démontrer aux catholiques qu'ils font fausse route en emboîtant le pas aux modernes dans toutes leurs créations philanthropiques : ce qu'il faut, selon ce Père chartreux, c'est restaurer les institutions et, entre autres, la famille; tout ce qui affaiblit la responsabilité paternelle est mauvaise, affaiblit *ipso facto* la société et amène une effrayante démoralisation. Le *milieu* peut aider la famille à remplir ses devoirs et sa mission; mais en aucun cas il ne doit se substituer à elle. C'est tout à fait l'opinion de Proudhon sur les relations qui doivent s'établir entre *le travail,* qui doit rester libre, personnel et responsable, et le *milieu économique,* qui doit se borner à donner à la liberté des garanties et des appuis sans jamais se substituer à elle. (Voir la *Solution du problème social.*) La thèse du Père chartreux est, en somme, que la philanthropie catholique est aussi désastreuse que la philanthropie laïque ou officielle : elle est destructive du véritable ordre chrétien; elle est une démoralisation. Je sais bien que Proudhon, dans la phrase citée, met églises, couvents, séminaires sur le même plan qu'hôpitaux, crèches, asiles; mais, dans les ordres religieux eux-mêmes, ne pourrait-on distinguer des ordres plus spécialement urbains et d'autres plus spécialement ruraux? Les Jésuites, qui ont élevé cette aristocratie et cette bourgeoisie cléricales contemporaines, dont Drumont a vilipendé si souvent la lâcheté et l'incurie, ne forment-ils pas un *ordre citadin* par excellence? (*Note de 1913.*)

nérale, regarder toute la civilisation urbaine comme étant marquée au coin de l'abstraction et, par suite, de la fausseté, de l'irréalité et de l'hypocrisie. On sent dans cette page tout le dégoût, toute la répugnance qu'inspire à un rural l'existence factice, artificielle et décolorée des citadins. L'ouvrier lui-même, aux yeux de Proudhon, est un bourgeois; *il a*, comme il dit, *passé par le polissoir*; il s'est *civilisé*. Il n'a plus rien du campagnard. Et ceci est bien suggestif. On pourrait dire, en effet, que l'ouvrier, en tant que création purement urbaine, conçoit la vie sur un type beaucoup plus rapproché du *type bourgeois* que du *type paysan*, si l'on convient d'appeler — et c'est là, au fond, ce qu'il y a d'essentiel dans *l'idée de bourgeois* — *type bourgeois de vie* une vie qui n'est pas solidement ramassée et concentrée autour du travail et de la production, une vie dans laquelle au contraire le travail est considéré comme une corvée avilissante dont il faut au plus tôt se libérer, par suite une vie qui tend incessamment à s'élever des régions concrètes, précises, nettement déterminées *de la production*, là où domine un principe intérieur, une subordination de l'immédiat au lointain, du présent à l'avenir, et, partant, un sentiment juridique énergique et vivace, vers les régions abstraites, imprécises, aux contours indéterminés *de la consommation pure*, là où l'avenir, au contraire, est perpétuellement sa-

crifié au présent, le lointain à l'immédiat, dans la fiévreuse et inquiète soif de jouissances toujours nouvelles. Corbon, dans son *Secret du peuple de Paris,* nous donne précisément comme caractéristique de l'ouvrier parisien qu'il n'a pas le goût ni l'amour de son métier, en quoi il voit bien plutôt une corvée abrutissante; c'est un grand idéaliste, un Don Quichotte même de l'idéalisme, toujours prêt à s'enflammer pour toutes les grandes et nobles causes, à embrasser les idées générales les plus hautes, à se faire le soldat de la Justice et de la Vérité. Par conséquent, ajouterons-nous, le compagnon-né du bourgeois libéral, démocrate et révolutionnaire, la dupe prédestinée de l'illusion démocratique, de l'idéologie humanitaire, on peut dire aujourd'hui dreyfusarde, ce mot ayant acquis un sens merveilleusement symbolique, et du jaurésisme, ce dernier produit de l'évolution des idées... modernes concentrant en lui d'ailleurs tout le vide fumeux de l'abstraction pseudo-révolutionnaire-messianiste bourgeoise et tout le néant de *la phrase* révolutionnaire ne servant qu'à dissimuler les réalisations les plus pratiques et à couvrir les réalités les plus grossières et les plus... juives. Victime de la mode, comme le bourgeois. Changeant, mobile, fantasque, romantique, comme le bourgeois. Avide de jouissances immédiates, de spectacles et de fêtes, comme le bourgeois. Véritable *enfant,* à bien des points de vue,

de tête peu solide, aimant se nourrir des abstractions les plus abstruses, amoureux des métaphysiques les plus folles, de *l'abracadabra* démocratique comme de *l'abracadabra* anarchiste, les deux faisant la paire, — comme le bourgeois. L'homme, en un mot, de la démocratie, le croyant de l'Etat, en qui il voit une Providence laïque chargée de réaliser le paradis terrestre et de rendre immanentes les promesses du christianisme; le dévot, enfin, de la Science, de la science abstraite et cosmologique, de la science qui, alliée au pouvoir, doit résoudre le problème du bonheur humain, faire disparaître tout mystère et tout tragique de la vie, pour la couler dans la plate transparence et l'insipide limpidité d'un rationalisme primaire, antipoétique, antimétaphysique et antivital. Ce serait, comme dit Nietzsche, « la mort du mythe », du mythe sans lequel « toute culture est dépossédée de sa force naturelle, saine et créatrice ». Et « que l'on considère à présent l'homme abstrait, *privé de la lumière du mythe,* l'éducation abstraite, la morale abstraite, le droit abstrait, l'Etat abstrait; ... qu'on imagine une culture n'ayant pas de foyer originel fixe et sacré, mais condamnée, au contraire, à épuiser toutes les possibilités et à se nourrir péniblement de toutes les cultures — c'est là le présent; c'est le résultat de cet esprit socratique qui s'est voué à la destruction du mythe. Et au milieu de tous les restes du passé, l'homme

dépourvu de mythes demeure éternellement affamé, creusant et fouillant pour trouver quelques racines, lui fallût-il les découvrir en bouleversant les antiquités les plus lointaines. Que signifie ce monstrueux besoin historique de l'inquiète culture moderne, cette compilation d'autres innombrables cultures, ce désir dévorant de connaître, sinon la disparition du mythe, la perte de la patrie mythique, du giron maternel mythique? Que l'on dise si les contorsions sinistres et fébriles de cette culture sont autre chose que le geste avide de l'affamé se jetant sur de la nourriture — et qui voudrait apporter encore quelque chose à une telle culture, irrassasiable, quoi qu'elle absorbe, et transformant, dès qu'elle y touche, les aliments les plus substantiels et les plus salutaires en « Histoire et Critique » ? Et dire que nos bons et excellents bourgeois dreyfusards, pris d'un beau zèle démocratique, ont voulu, dans leurs Universités populaires, inoculer aux ouvriers le virus mortel de cette « inquiète culture moderne », de ce « monstrueux besoin historique » ! Il fallait toute la naïveté ou toute la roublardise, ou toute la sottise, comme on voudra, de nos intellectuels pour tenter cette entreprise absurde et criminelle : faire défiler, tous les soirs, devant nos ouvriers, la procession des

---

(1) NIETZSCHE, *Origine de la Tragédie*, pp. 208-209.

cultures et des idées, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, dans une sorte de cinématographe intellectuel. Et voilà bien le triomphe de ce mécanisme cinématographique qui, selon M. Bergson, caractérise l'intellectualisme! Mais aussi quel ouvrier pouvait se prêter à une telle entreprise, sinon l'ouvrier urbain et, plus encore, le petit bourgeois urbain, sur qui, d'ailleurs, trop souvent, l'ouvrier tend à se modeler? L'employé, le petit boutiquier, le petit fonctionnaire, l'ouvrier à demi-embourgeoisé — cette clientèle-née des partis démocratiques, cette *plèbe* des villes, de désirs modestes et de vie médiocre, à qui le socialisme d'Etat va comme un gant, — ce furent là les assidus de ces Universités populaires dont on fit tant de bruit et qui avortèrent si heureusement au milieu d'une indifférence ouvrière impossible à qualifier autrement que de providentielle.

Car, grâce à elle, dans notre démocratie, où tout, déplorablement, se mêle et se confond, où, par suite, tout s'embourgeoise et tombe à cette médiocrité, plate et bête à faire pleurer, de la culture du journal à un sou et à six pages — quelque chose d'intact, de neuf et d'*incivilisé* a pu subsister, quelque chose de séparé, de solitaire, une réserve non entamée de forces vierges, rudes et frustes, qui pourront créer l'avenir; grâce à elle, parmi notre civilisation pourrie d'intellectualisme, sursaturée de théories et privée, comme dit Nietzsche,

de la lumière du mythe, quelque chose est resté indemne, une classe qui a concentré toute sa vie spirituelle et morale, non, précisément, dans une *théorie*, dans une *doctrine*, mais dans un mythe, un mythe grandiose et sublime, le mythe de la grève générale.

Le syndicalisme révolutionnaire, avons-nous dit, est une philosophie de producteurs; c'est la création d'une classe bien nettement déterminée de la société moderne, le prolétariat issu de la grande industrie. Or, qu'est-ce qui caractérise précisément la grande industrie? Proudhon la comparaît déjà à une sorte de « terre nouvelle » découverte par le génie social; et il assimilait ce qu'il appelait les compagnies ouvrières à des « colonies » envoyées sur cette terre nouvelle pour la mettre en valeur. Nous nous trouvons ici, en effet, en présence d'une création entièrement originale, d'un fait bien *nouveau* et, par suite, d'une *donnée* dont la portée révolutionnaire est tout à fait décisive. La grande industrie est une chose qui n'est ni rurale ni urbaine, mais qui, pourrait-on dire, participe de la campagne et de la ville: elle n'a pas l'exclusivité, l'immobilisme, le conservatisme de la propriété rurale, refermée jalousement sur elle-même et close pour le monde extérieur, comme une monade de Leibnitz; elle est, au contraire, ouverte, mobile, en perpétuelle transformation et inquiétude de progrès, comme une chose urbaine;

et, en même temps, elle a, si j'ose ainsi m'exprimer, la profondeur de vie intérieure, la concentration sur soi-même d'une chose rurale. L'ouvrier de la grande industrie — prenons, si vous voulez, l'ouvrier métallurgiste — comparé au paysan, apparaît ainsi comme le type d'une humanité nouvelle et supérieure qui a perdu le caractère routinier, misonéiste, étroitement individualiste du paysan et qui en a gardé le sens de la vie intérieure, l'amour aigu de la liberté et de l'autonomie; je dirais volontiers que de son passage à la ville — nous avons vu déjà que ce sont les marchands qui ont promu le capitalisme, lequel évolue de formes d'abord purement commerciales et usuraires à des formes de plus en plus industrielles (1), et l'on sait que c'est en quelque sorte à l'ombre des villes et dans leur rayon que se créèrent les premières manufactures — l'ouvrier de la grande industrie a dépouillé tout particularisme; il a fait comme la conscience de M. Bergson qui, d'abord rétrécie en instinct, gagne ensuite, à se déterminer en intelligence, la faculté « d'élargir indéfiniment son domaine et, une fois libérée, de se replier à l'intérieur »; en termes hégéliens, on pourrait dire encore qu'il est passé

---

(1) Voir, à ce sujet, les développements si intéressants de Sorel dans ses *Saggi di critica del marxismo*.

de la *particularité sensible à l'universel réel,* à travers l'*universel abstrait,* et, pour reprendre l'image de Marx, qu'il a coupé « le cordon ombilical qui le rattachait à la communauté naturelle ».

On voit par là, pour le dire tout de suite, l'erreur énorme de ceux qui voient dans le syndicat une sorte de résurrection de l'ancienne corporation, et dans le syndicalisme je ne sais quelle caricature de l'ancien corporatisme. L'ancienne corporation, institution féodale, était pénétrée d'un esprit de caste jaloux et très exclusiviste; *c'était une caste,* et une caste étroitement fermée, ombrageuse à l'endroit de ses privilèges. « La forme naturelle du travail, *sa particularité* — et non *sa généralité, son caractère abstrait,* comme dans la production marchande — en était aussi la forme sociale », écrit Marx dans le *Capital* (p. 30, col. 2). Dira-t-on que maint syndicat moderne montre aussi des tendances étroitement corporatives et un esprit qui rappelle étrangement l'ancien esprit de caste? Cela est vrai, mais il faut tout de suite observer que la chose se rencontre surtout en Angleterre, pays où survivent encore, nous l'avons vu, des idées médiévales, par un enchevêtrement des deux idéologies féodale et marchande, et, ajouterons-nous, *pays qui ne présente encore aucune trace de syndicalisme révolutionnaire et où la lutte de classe, prise dans*

son sens profond et vraiment marxiste, est pour ainsi dire presque entièrement inconnue. « Il serait absurde, écrit Proudhon (1), de s'imaginer qu'avec l'esprit des sociétés modernes, avec le tempérament que la Révolution française, le progrès des sciences, des arts et de l'industrie, la rapidité des communications internationales, ont refait au prolétariat et développent tous les jours, ces gigantesques travaux puissent s'entreprendre et se mener à fin, sans qu'il en résulte, sinon l'émancipation complète, au moins une élévation notable des classes ouvrières. La spéculation, occupée à réaliser ses primes; le gouvernement, absorbé par les soins de sa conservation, n'y réfléchissent pas. Mais depuis quand les révolutions attendent-elles, pour s'accomplir, les prévisions des hommes? Qu'on ne s'y trompe pas: *l'organisme industriel, détruit en 89, n'a disparu que pour faire place à un autre, plus profond, plus large, dégagé de tout privilège, et retrempé dans la liberté et l'égalité populaire.* Ce n'est pas une vaine rhétorique qui le déclare, c'est la nécessité économique et sociale. Le moment approche où nous ne pourrons plus marcher qu'à ces conditions nouvelles. *Jadis, gouvernement, capital, pro-*

(1) *Manuel du Spéculateur à la Bourse,* p. 481. Considérations finales.

priété, science, jusqu'au travail, tout était caste; maintenant tout tend à devenir peuple. » Et parmi les bases sur lesquelles sont constituées les associations ouvrières, la première que Proudhon détermine est celle-ci: faculté illimitée d'admettre sans cesse de nouveaux associés ou adhérents; conséquemment, perpétuité et multiplication à l'infini des compagnies et *caractère universaliste* de leur constitution.

Nous sommes donc loin de tout esprit de caste; et l'on ne peut rapprocher le syndicat moderne de l'ancienne corporation sans une méconnaissance totale des énormes transformations historiques qui, de la forme particulariste, ossifiée, pétrifiée, et comme figée en instinct, ont élevé le travail, à travers l'universalisme abstrait de la production marchande, jusqu'à l'universel réel de la forme syndicale: c'est l'instinct qui, grâce à son immersion dans l'intelligence, devient *désintéressé*, et s'appelle intuition. On a souvent fait observer que le syndicalisme révolutionnaire, pour naître et se développer, présupposait un Etat démocratique complètement mûr, parfait, achevé, comme il l'est en France, par exemple; et il est de fait que c'est en France seulement que le syndicalisme, jusqu'ici, a pris une forme et une allure aussi nettes, aussi pures, aussi précises. La raison en est simple: c'est que la Révolution française a, d'un coup de balai gigantesque, fait dis-

paraître tous les vestiges de la féodalité et déblayé le terrain social de toutes les broussailles, de tous les taillis, de tous les fourrés qui l'encombraient et derrière lesquels se tapissait, inerte et routinier, l'esprit de caste; la Révolution française a accompli une concentration, une unification, une simplification sociales formidables; et l'on peut dire qu'elle a porté *la notion d'Etat* à sa perfection, à une perfection toute classique, une perfection type, où l'*imperium romanum* lui-même n'avait pas atteint. Il n'est donc pas étonnant que, devant cet Etat démocratique et en vertu d'une sorte de loi des contrastes, se soit dressé le syndicalisme révolutionnaire, lui qui, précisément, est la négation la plus hardie qu'on ait jamais faite de l'Etat. Il faut, pour que les êtres comme les choses, et les êtres collectifs, comme les individus, parviennent à leur pleine réalité juridique et métaphysique, des oppositions violentes: ainsi le veut la loi même de la vie, qui est l'antagonisme universel.

Les esprits plats, évolutionnistes, libérâtres médiocres, sages d'une sagesse courte et professorale, reprochent souvent à la France ce caractère entier, absolu, révolutionnaire. Elle n'aurait pas dû faire la Révolution; on aurait dû accomplir les réformes nécessaires, marcher doucement, évoluer pacifiquement et légalement. Nous connaissons cette façon... de déraisonner. Nos socialistes réformistes

nous en ont assez servi de ces ratiocinations pâlotes et exsangues d'esprits anémiques! C'est au contraire l'étrange et inappréciable grandeur de la France — ce caractère entier, absolu et révolutionnaire. Nietzsche dit quelque part que pour rencontrer des chrétiens parfaits, comme aussi des anticléricaux parfaits, il faut les chercher en France. Pensez à Pascal, pensez à nos Encyclopédistes. Jamais peuple ne fut aussi guerrier, aussi militariste, que le peuple français; et voici que, dans ce même peuple, surgit la négation la plus crue de l'armée et du militarisme. Tout chez nous prend une forme extrême, tant dans la vie religieuse et intellectuelle que politique et sociale. Ailleurs, au contraire, tout reste mêlé, confondu, amorphe, sans parvenir jamais à cette pleine réalité, à ce plein relief; l'ancien subsiste sous le nouveau; on n'arrive jamais à rien digérer. Voyez l'Angleterre: mélange bizarre de féodalisme sous-jacent à l'universalisme marchand; démocratie pleine de vestiges d'un passé aristocratique; voyez l'Allemagne: démocratie superficielle, plaquée artificiellement sur une constitution foncièrement absolutiste; voyez la Russie: pays à moitié oriental, immergé soudain dans la civilisation occidentale par la volonté d'un tzar et détraqué par cette brusque immersion au point qu'on ne saurait dire où il aboutira. Cette *précision* française, ce *classicisme* rappellent la précision

grecque ou latine, le classicisme antique; et de même que les Grecs ont donné à l'art et à la philosophie, les Romains à la guerre, à l'administration et au droit des formes d'une admirable et éternelle précision, on pourrait dire que la France donne au monde, en particulier dans le domaine de l'action sociale et politique, des modèles d'une perfection tout aussi classique (1). Demandez-vous plutôt ce que seraient nos fameux Congrès socialistes internationaux, si la France n'y venait sans cesse, par la hardiesse et la nouveauté de ses initiatives historiques, renouveler et comme rafraîchir les problèmes? On a quelque peine à se l'imaginer, la pensée du socialisme international s'étant depuis longtemps endormie dans la fastidieuse répétition de formules vides de sens et son action étant devenue une routine non moins fastidieuse et non moins dépourvue d'esprit.

Ce rôle singulier de la France explique la situa-

---

(1) Le mouvement de l'*Action française* en est un exemple de plus. Il appartenait au pays, où la Révolution a revêtu des formes si nettes, d'engendrer la contre-révolution sous son aspect le plus caractérisé et le plus pur. Ce sont ces deux mouvements du nationalisme intégral et du syndicalisme révolutionnaire qui doivent de plus en plus donner le ton à la pensée européenne et déterminer la renaissance d'une nouvelle ère classique, avec prédominance de la civilisation latine. (*Note de 1913.*)

tion singulière du socialisme français dans le socialisme international: à Stuttgart, il est apparu clairement qu'à l'étranger on ne comprend rien à la manière dont actuellement le problème socialiste est posé chez nous; on peut même dire qu'il y a dans le socialisme international une touchante unanimité pour ne pas comprendre, et, par suite, blâmer le socialisme français; notre *Confédération générale du Travail,* ses idées et sa tactique ont été mises sur la sellette: on a vu le succès qu'elles ont obtenu, un succès général d'étonnement, d'effroi et de vive improbation. Et l'on pouvait causer avec un étranger, socialiste ou non: on s'apercevait immédiatement combien le syndicalisme révolutionnaire lui semblait une chose étrange, paradoxale et surtout incompréhensible. C'est qu'évidemment, pour *arriver,* si j'ose ainsi m'exprimer, au syndicalisme révolutionnaire, il faut que *les notions sociales* aient subi une élaboration et une analyse historiques complètes qu'elles n'ont encore subi, jusqu'ici, qu'en France; il n'y a qu'en France, en effet, je le répète, où la notion de l'Etat, par exemple, parvenue à toute sa perfection historique, ait subi dans la conscience ouvrière le déclic formidable que l'on sait; on peut dire que, pour une portion croissante de la classe ouvrière française, *l'Etat est mort;* il s'est produit cette chose énorme, cet événement de portée incalculable, la mort de cet être fantas-

tique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale; un vide s'est fait, comme un trou, — l'Etat est mort; et le socialisme international, qui, lui, croit encore en l'Etat de toute son âme, entendant parler de cet incroyable événement, se recule effrayé, tout plein d'une horreur religieuse. Cet athéisme nouveau lui fait l'effet d'un enfantillage; la jeunesse seule lui semble excuser la hardiesse d'un tel blasphème: « Ces Français, pense-t-il en lui-même, seront d'éternels Gavroche! On ne saurait les prendre au sérieux », et, en attendant, sans doute pour racheter notre péché, il jure, pieusement, que, quant à lui, il n'a jamais songé à *détruire* l'Etat, mais à le *conquérir* pour en changer le contenu.

C'est que la notion de l'Etat est une notion bourgeoise, la création, nous l'avons dit, de la bourgeoisie marchande et intellectuelle; et le socialisme international est bourgeois jusque dans les moelles; il est la manifestation suprême de la démocratie bourgeoise; on chercherait en vain, dans un Congrès socialiste international, quelque chose qui fasse songer à la classe ouvrière ou qui la rappelle même de loin; on se trouve dans une sorte de vaste Parlement bourgeois, avec tout ce qu'un Parlement comporte: séances sensationnelles, discours des forts ténors, intrigues de couloirs, et toutes les manifestations diverses habituelles à ce genre de marché ou de foire; une foire

cosmopolite bourgeoise, voilà tout ce qu'est, en effet, un Congrès socialiste international: et comment tous ces *marchands* de et en socialisme comprendraient-ils l'action et les idées de notre Confédération générale du Travail? Tous ces *parlementaires,* tous ces *intermédiaires,* tous ces *improductifs,* mis en présence d'idées propres à la classe ouvrière, et face à face avec une philosophie de la production — comment comprendraient-ils? Et comment, en particulier, saisiraient-ils la portée d'une conception comme celle de la grève générale, qui est la conception *ouvrière* par excellence, celle qui est la plus spontanée à la classe productrice et qui s'oppose de la manière la plus saisissante à la conception traditionnelle du socialisme politique de la conquête des pouvoirs publics? Ici, il n'y a plus de doute possible: c'est la négation absolue de l'Etat; c'est l'organisme industriel se débarrassant de sa carapace politique et émergeant en pleine lumière, au premier plan, dans une absolue indépendance; c'est le producteur, enfin, qui, se dégageant de la tutelle parasitaire de tous les non-producteurs, dont l'Etat est en quelque sorte le lieu géométrique et le centre de gravitation, passe au premier rang, fait la loi, donne le ton, et sculpte la société tout entière à son image.

L'idée de la grève générale, ai-je dit, est une idée propre à la classe ouvrière: j'aurais dû ajou-

ter, pour être plus exact, *à la classe ouvrière française,* qui, jusqu'ici, paraît être la seule, ou à peu près, à en avoir saisi la portée; on pourrait même dire que c'est là *sa création*; une idée qu'elle a produite d'elle-même, couvée, élaborée en son sein; une idée qui a émergé des profondeurs de son âme et qu'elle n'a pas cessé de développer, de creuser et de mûrir chaque jour davantage; une idée, enfin, qui constitue — pour reprendre les expressions de Nietzsche — « sa patrie mythique, son giron maternel mythique ». Et cela, vraiment, est singulier; car on a le sentiment aigu qu'on se trouve en présence d'une idée tout à fait originale, ou plutôt — le mot idée est trop intellectuel encore, trop superficiel, trop insignifiant — *d'un état d'âme collectif* absolument nouveau, *d'une intuition sociale* entièrement neuve, impliquant la fin de l'ancien monde et l'ouverture d'une ère nouvelle; on a le sentiment, en d'autres termes, qu'avec ce mythe de la grève générale, on a quitté enfin la terre bourgeoise pour toucher le tuf de la terre socialiste; qu'on se trouve face à face avec le *socialisme* et que, décidément, cette fois, on est passé de l'échange à la production. Et plus on a ce sentiment, plus on reste étonné devant cette création de la classe ouvrière française: comment se fait-il, se demande-t-on, qu'elle ait été la seule jusqu'ici où cette idée ait mûri? Tout ce que nous venons de dire est déjà

une réponse implicite à cette question; mais il ne sera pas inutile d'insister: car nous allons être amené à examiner les problèmes les plus fondamentaux du socialisme, à scruter jusque dans son fond le plus intime la pensée socialiste, et à poser les prémisses de cette philosophie de la production, dont, selon nous, le mouvement ouvrier est l'instrument de réalisation.

CHAPITRE IV

Le crépuscule démocratique

La classe ouvrière française et l'idée de la grève générale. — Opposition du guesdisme et du syndicalisme: parti et syndicat, conquête des pouvoirs publics et grève générale, électoralisme et action directe. — Caractères matérialiste et atomistique du Suffrage universel: la démocratie pacifique et la démocratie guerrière. — L'étatisation et la sécularisation contemporaines: le mythe syndicaliste s'oppose à la décadence moderne comme le mythe chrétien à la décadence antique.

Nous disions au début de cette étude que l'Etat revêt trois principaux caractères, qu'il est: 1° un être mystique, un mythe de la conscience populaire non encore « parvenue à entendement »; 2° un conseil d'administration des affaires capitalistes, où le matérialisme bourgeois a trouvé son expression adéquate; et 3° une Idée, un concept, dont les intellectuels de la bourgeoisie ont fait la

théorie. Mysticisme populaire, matérialisme bourgeois, idéalisme politique, l'Etat, affirmions-nous, est le produit de ces trois facteurs. Nous pouvons ajouter maintenant que le matérialisme bourgeois et l'idéalisme politique, complémentaires l'un de l'autre, ainsi que nous l'avons vu, n'auraient pu, l'un développer sa pratique ni l'autre échafauder sa métaphysique, s'ils n'avaient eu pour soubassement de leur construction le mysticisme populaire, cette croyance mystique du peuple en l'Etat, cette attente énorme et infinie dans son indétermination de l'âme populaire envisageant l'Etat comme une sorte de Providence laïque, ou comme une espèce de Messie chargé de réaliser la justice sociale.

Sorel a souvent appelé l'attention (1) sur l'influence considérable que les guerres de la Révolution et de l'Empire ont exercée sur l'âme populaire; ces guerres, les souvenirs qu'elles ont laissés, et les légendes qui se sont formées autour d'elles, ont constitué, selon lui, pendant tout le XIX[e] siècle, la seule poésie vraiment populaire, la source vive, où l'âme populaire abreuvait sa soif de grandiose, de sublime et de tragique et alimentait ses vastes espoirs mythiques de conquêtes à la fois matérielles et morales. Sorel a montré

---

(1) Voir la *Ruine du Monde antique*, pp. 107 et suivantes.

aussi (1) comment ces guerres avaient régénéré la notion d'autorité et contribué à porter à son plus haut point d'exaltation l'Etat moderne, qu'il conviendrait peut-être, pour être tout à fait exact, d'appeler *l'Etat napoléonien* (2); il a fait voir, en particulier, comment cette régénération de l'idée d'autorité avait permis aux utopies saint-simoniennes et fouriéristes de se former et d'acquérir un certain crédit (il faut, en effet, à ne considérer en particulier que le fouriérisme, être affligé d'une certaine myopie intellectuelle pour y voir un libéralisme ou un anarchisme : tout le système suppose, pour fonctionner, l'universelle présence, invisible, mais très réelle et très indispensable, de Fourier lui-même, seul capable, tel un Napoléon, de mettre les passions en valeur et de les harmoniser; quant au saint-simonisme, il est à peine besoin d'insister; le système est tout entier autoritaire et hiérarchique; et l'on sait assez, du reste, ce que, sous le second Empire, sont devenus les saint-simoniens). Mais ces utopies sont des utopies essentiellement bourgeoises; elles ont pris du napoléonisme ce qu'il avait de civil, d'administratif, de laïque, voire d'antimilitariste;

---

(1) Voir sa préface au livre de PELLOUTIER, *Histoire des Bourses du Travail.*

(2) Voir à ce propos de fines remarques de Guiyesse dans la *France et la paix armée,* p. 110 et suivantes.

la véritable utopie napoléonienne populaire du XIX[e] siècle, il n'y a pas de doute, ce fut *l'utopie guesdiste,* ce socialisme conçu tout à fait selon un type napoléonien, pour qui les mots: conquérir l'Etat, monter à l'assaut de la citadelle capitaliste, avaient vraiment un sens, un accent napoléoniens, une allure militariste et napoléonienne, où l'on sentait vibrer comme en écho le roulement épique des charges de la garde impériale; et il s'agissait bien pour les guesdistes de faire de l'Etat napoléonien un Etat ouvrier, un Etat socialiste; l'Etat, dans le système guesdiste, conservait toute sa puissance magique ; il restait cet Etre omnipotent, énorme, formidable, mythique, où toujours l'âme populaire concentra ses aspirations immenses de conquête, de gloire et de bonheur social.

Il faut rendre justice à ses ennemis particuliers. Et je le dirai chaque fois que j'aurai l'occasion de le dire: le guesdisme fut quelque chose de grand et qui eut de la ligne; et, vraiment, dans le socialisme international, la figure de Guesde se détache avec un singulier relief sur la platitude presque universellement bourgeoise de tous nos autres grands chefs (1). Et, au risque de

---

(1) Sans en excepter le *Kaiser Bebel,* qui vient de mourir et qui incarnait si bien le révolutionnarisme tout politicien de la Social-démocratie allemande. (*Note de 1913.*)

paraître animé d'un... nationalisme exagéré, voyez comme toutes les créations françaises ont autrement de vie, de relief, de réalité aiguë, ardente, et comme dessinée au burin! Guesde est comparable à Calvin, mais combien Calvin n'est-il pas supérieur à Luther dans le protestantisme du XVIe siècle; et, ajouterai-je, combien le socialisme de Guesde n'est-il pas supérieur à la social-démocratie allemande, qui pourtant conçoit le socialisme sur un patron également *tout politique?*

C'est ce qui rend l'opposition du guesdisme et du syndicalisme révolutionnaire si intéressante, si typique, si suggestive. Car voyez : le syndicalisme révolutionnaire nie, de toute la force d'une négation, qui semble l'impiété même, une impiété énorme, faite pour inspirer cette horreur sacrée que Guesde, un jour, manifesta si tragiquement lorsque Joindy blasphéma Liebknecht; il nie, dis-je, cet Etat moderne, cet Etat napoléonien, dont le guesdisme est l'affirmation même à son plus haut point d'exaltation et de puissance; le syndicalisme oppose à la conquête du pouvoir la grève générale; à l'action du bulletin de vote l'action directe; au groupement politique, le syndicat; c'est le contre-pied absolu du guesdisme: et pourtant, ils ont quelque chose de commun, une racine commune; tous deux ont le même esprit guerrier, tous deux conçoivent la classe ouvrière comme une classe guerrière,

comme une armée; mais l'armée guesdiste, c'est l'armée napoléonienne; l'armée syndicaliste, c'est l'armée de Sambre-et-Meuse, l'armée républicaine, celle de Valmy, de Jemmapes et de Fleurus — non celle d'Iéna et d'Austerlitz. Sorel, dans ses *Réflexions sur la Violence,* a rapproché l'état d'esprit des grève-généralistes de celui des soldats des guerres de la Liberté: rapprochement véritablement admirable; on dit toujours: les guerres de la Révolution et de l'Empire, d'une traite, d'une seule haleine, comme si cela formait un bloc, sans aucune solution de continuité; et, en un certain sens, cela est vrai; mais on sait bien pourtant l'énorme différence qu'il y a, différence spécifique, intime, qualitative, entre les armées de la République, entre les soldats de l'an II et les armées de l'Empire, les soldats de Napoléon: c'est, sans doute, chez les uns comme chez les autres, le même souffle épique; mais l'esprit n'est plus le même, l'âme intérieure a changé.

Je disais que l'idée de la grève générale était une idée vraiment propre à la classe ouvrière française; laquelle est presque la seule jusqu'ici non seulement à l'avoir retenue, couvée, élaborée, mais aussi la seule à en avoir saisi, d'une intuition aiguë, toute la portée, toute la signification, c'est-à-dire *la mort de l'Etat,* de cet Etre omnipotent, de ce Dieu laïque, dont la conscience populaire

fut jusqu'ici occupée et remplie jusqu'aux bords. Oui, c'est là leur idée, à nos ouvriers français: ces excellents syndiqués allemands peuvent nous envoyer toutes les *missions* du monde, et vider chez nous leurs coffres-forts ventrus; on ne leur enlèvera pas cela de la caboche; on aura beau faire, c'est leur bien, leur propriété; ils y tiennent, comme le paysan à son lopin, farouchement; les bourgeois socialisants et les ouvriers embourgeoisés peuvent bien déplorer ce déplorable entêtement; c'est comme cela: il faut qu'ils en prennent leur parti.

Mais pourquoi, nous demandions-nous, cet attachement singulier de la classe ouvrière française à une idée pour laquelle, dans le reste du monde ouvrier, dans le syndicalisme international comme dans le socialisme international, on ne trouve que répugnance, hostilité, incompréhension totale? Nous avons dit la forme classique qu'ont prise chez nous, toujours, les luttes historiques; comment, chez nous, tout aboutit, toujours, à des antagonismes nettement accusés, à des oppositions crues, violentes, parfaites; on ne rumine pas, chez nous; on digère vite, les événements comme les théories; avec l'entrain, le génie nerveux et primesautier de la race, la clarté incisive de l'esprit, on va droit au but et droit jusqu'au bout de l'idée; ça ne traîne pas; les autres en sont encore à prendre leurs dispositions, à délibérer, à ratio-

ciner, à se perdre dans les méandres indéfinis de la causalité universelle, à remonter au déluge, que déjà nous sommes là, l'arme au pied, prêts à l'attaque; voyez ces campagnes de Napoléon ahurissant l'Europe par leur rapidité vertigineuse, la sûreté mathématique de l'élan; c'est l'instantané dans la conception, la délibération et l'exécution; voyez aussi nos grèves, la grève des électriciens de mars 1907, quel coup de foudre ! Le monde est devenu singulièrement lourd, compliqué, pesant ; il semble impossible de l'électriser ; on le dirait embarrassé dans les filets de la causalité universelle, embourbé dans les marécages de l'échange et de l'intellectualisme internationaux : comment l'intuition, l'invention, la liberté pourraient-elles percer cette croûte épaisse? Nul espoir: l'intelligence a tout occupé, tout bouché, toutes les avenues, toutes les issues; l'intuition est réduite à errer je ne sais où, sans feu ni lieu, lumière vacillante et incertaine. Et l'échange étreint la production et la liberté gît par terre, bâillonnée, sous la lourde tyrannie des Etats, des foules démocratiques et de tous les collectivismes modernes. C'est l'asphyxie lente, la mort par inanition, au fond d'un cloaque. Attendez, toutefois, ne désespérez pas! Voici qu'a vibré le coup de clairon du coq gaulois; le monde moderne a tressailli; ce grand corps morne et lourd a ressenti la secousse électrique nécessaire.

Mais la classe ouvrière française n'est pas seulement la plus prompte à l'action, nerveuse et primesautière; elle a aussi une autre précieuse qualité: elle est artiste, et l'art est à la fois l'enfant et le père de la liberté; l'art, c'est la création, l'invention, le génie anarchiste, qui crée en dépit de tous les intellectualismes et fait éternellement la nique à tous les pédants d'école, d'académie et d'Etat. Sorel n'a-t-il pas défini l'art une anticipation de la haute production? Les produits de l'industrie française ont toujours eu une renommée incontestée de bon goût, d'élégance, de fini; on ne fait pas de la camelote chez nous; le travail est soigné, limé, exécuté avec amour, en artiste. Il y a chez nos ouvriers un esprit d'invention sans cesse éveillé, vibrant, toujours prêt à éclater, et Sorel a pu rapprocher nos ouvriers grève-généralistes de ces merveilleux artisans-artistes qui édifièrent nos merveilleuses cathédrales. Nous avons dit quels ouvriers extra-qualifiés comportait le grand atelier moderne perfectionné; c'est l'âge de *l'économie du fer*; les temps de *l'économie du coton* sont passés: n'est-il pas remarquable, par exemple, que le Textile se soit opposé à la Métallurgie, au congrès d'Amiens — le Textile comme étant *la fédération guesdiste*, et la Métallurgie, *la fédération syndicaliste?* C'est la classe ouvrière du Nord, et en particulier les centres textiles, Roubaix, Lille, Armentières, qui forment l'armée

guesdiste, c'est-à-dire des masses ouvrières très compactes, très lourdes, de type germanique déjà, à qui un socialisme politique et coopératif va comme un gant et qui n'éprouvent que de l'éloignement, voire de l'hostilité, pour une idée comme celle de la grève générale, — tout comme les masses ouvrières allemandes embrigadées par la Social-Démocratie. Or, le congrès d'Amiens a été le duel en champ clos de Renard et de Griffuelhes (je ramène le duel du Textile et de la Métallurgie au duel de ces deux hommes, sans oublier d'ailleurs que les hommes ne sont jamais que des *porteurs de symboles*) — de Renard, vieux militant guesdiste, secrétaire du Textile, véritable type de l'ouvrier du Nord, pratique, calme et pondéré, ayant le génie de l'association, mais de l'association en vue de fins bien déterminées et de caractère plutôt matérialiste; on s'associe pour tout, dans le Nord: pour avoir le pain à meilleur marché comme pour jouer au bouchon ou tirer à l'arc; en Allemagne, on pousse même cette manie jusqu'aux dernières limites: pour honorer la mémoire d'un philosophe comme pour envoyer une carte postale; et tout cela sous des formes touchantes, honnêtes, candides, avec bonhomie, sans malice: une bonne grosse vie collective, large et plantureuse, à la Rubens, avec un manque complet de goût et une absence totale de vie intérieure, de mysticisme, bien que les Allemands s'imaginent en

avoir le monopole; mais *ruminer* n'a rien de mystique, que je sache, et si je cherche des noms de grands mystiques, les noms qui me viennent à l'esprit tout de suite sont tous des noms de Latins; — et maintenant, pensez à Griffuelhes! Merveilleux et singulier contraste. L'avez-vous déjà entendu? Griffuelhes, sans doute, n'est que Griffuelhes; et d'aucuns insinuent même que, dans le syndicalisme français, il n'y a que... lui. Si par là ils veulent affirmer que Griffuelhes incarne merveilleusement le syndicalisme français et le personnifie mieux que personne, ils ne sauraient mieux dire. Il faut l'entendre. Lui aussi est un calme, un pondéré, un homme pratique. Quelle parfaite maîtrise de soi, en effet! Quelle sûreté dans l'expression! Quel ton mesuré, net, incisif, presque froid; mais faites bien attention et marquez bien toute la différence entre cette froideur-ci et l'autre, la septentrionale. Vous aurez par là mesuré toute la distance qui sépare le prétendu mysticisme des races germaniques du mysticisme latin. Griffuelhes est du Midi; non certes du Midi marseillais (Marseille! une ville d'échange, éminemment, s'il en fut) ni du Midi tarasconnais, mais du Midi sérieux, ardent et concentré. Il fallait l'entendre opposer le génie de la classe ouvrière française à celui de la classe ouvrière allemande. Il m'a paru, ce soir-là, symboliser admirablement lui-même le génie de notre classe ouvrière fran-

çaise, avec son sens aigu et souverain, de l'action, sa nervosité ardente, tout ensemble primesautière et réfléchie, la réflexion étant rapide, ramassant dans le bref raccourci d'un instantané tous les éléments d'un problème, avec la sûreté et la rapidité de l'intuition, qui, bien supérieure à l'analyse, ne laisse pas la volonté s'émousser dans les brumes d'une ratiocination indéfinie; — on se figure toujours que *penser* c'est ruminer interminablement; eh non: c'est là le mode allemand de penser, le mode évolutionniste, vous savez bien: la fameuse *Entwicklung,* le fameux *devenir*; ils ont inventé le devenir, ces Allemands, et vraiment ils n'en finiront pas de *devenir*; mais il y a le penser à la française, un éclair, un instantané, et qui court sus à l'acte; et soyez tranquille: il n'y a rien de perdu, tout a été examiné, et le succès répond que l'analyse, quoique brève, a été complète, exhaustive, conforme à toutes les règles cartésiennes. Mon Dieu, le temps ne fait rien à l'affaire; du moins le temps mathématique; tout dépend du rythme de la pensée et de la durée vécue; et notre Bergson définit même la matière par l'extension, la diffusion dans l'espace, la détente, et l'esprit par la tension, la torsion sur soi-même, ramassant dans un instantané toute une durée qui autrement se serait diluée — le maximum de tension étant ainsi le maximum de vie spirituelle; ruminer ne sera donc pas penser, mais

bien plutôt se perdre en la matière comme en un sable mouvant.

Cette opposition, au Congrès d'Amiens, du Textile et de la Métallurgie, ce duel de Renard et de Griffuelhes, vraiment, sont symboliques : c'est l'économie du coton s'opposant à l'économie du fer; des ouvriers très déspécialisés, presque réduits à l'état de manœuvres, à des ouvriers extra-qualifiés; un socialisme corporatif, s'adossant au socialisme politique, à un socialisme de classe, répudiant la politique; et, pour amplifier, élargir jusqu'aux étoiles le geste du symbole, un socialisme de type germanique à un socialisme de type latin; la Social-Démocratie allemande et le Trade-Unionisme anglais (Renard incarnait bien les deux) faisant pièce, à l'intérieur même de la Confédération, à la *Confédération générale du Travail*: quelle opposition! La corporation, le Parti et le syndicat — et la corporation, s'unissant au Parti, s'adossant à lui, pour mater le syndicalisme; le moyen âge et l'Etat moderne, ligués tous deux contre nous; le privilège particularisé, le particularisme féodal, empirique, et le privilège universalisé, l'universalisme marchand, bourgeois, politique, abstrait, coalisés contre l'universalisme réel du syndicat: quel merveilleux contraste! Et voyez: nos bons apôtres du socialisme politicien reprochent toujours au syndicalisme d'émietter la classe ouvrière, de la ramener au particularisme

corporatif, d'être réactionnaire; ils ne s'aperçoivent pas que *leur politique* n'est que *du corporatif* élevé à la deuxième puissance, du corporatif transplanté sur la scène parlementaire, — le parlementarisme n'étant que le champ clos où viennent se débattre, transiger, composer, tous les intérêts corporatifs, tous les privilèges: *l'ancien Régime est le défaut caché de l'Etat moderne* (1), disait Marx; il voulait dire sans doute par là que sous l'universalisme politique subsistait le particularisme féodal, que le politique n'était que le masque du corporatif. Proudhon a exprimé la même idée sous une autre forme, et voici les lignes curieuses qu'on peut lire dans sa *Solution du problème social* (pp. 62-63): je les livre aux méditations de nos excellents démocrates, tout confits en la dévotion du suffrage universel: « Si la monarchie est le marteau qui écrase le peuple, la démocratie est la hache qui le divise: l'une et l'autre concluent également à la mort de la liberté. Le suffrage universel est une sorte d'atomisme par lequel le législateur, ne pouvant faire parler le peuple dans l'unité de son essence, invite les citoyens à exprimer leur opinion par tête, *viritim*, absolument comme le philosophe épicurien explique la pensée, la volonté, l'intelligence, par des

(1) Voir sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel.*

combinaisons d'atomes. C'est de l'athéisme politique dans la plus mauvaise signification du mot. Comme si de l'addition d'une quantité quelconque de suffrages pouvait jamais résulter une pensée générale!... Le moyen le plus sûr de faire mentir le Peuple, c'est d'établir le suffrage universel. Le vote par tête, en fait de gouvernement et comme moyen de constater la volonté nationale, est exactement la même chose que serait, en économie politique, un nouveau partage des terres. C'est la loi agraire transportée du sol à l'autorité... On nous a ramenés aux usages des barbares, qui, à défaut de raisonnement, procèdent par acclamation et élection. On a pris un symbole matériel pour la vraie formule de la souveraineté. Et l'on a dit aux prolétaires: Quand vous voterez, vous serez libres, vous serez riches; vous décréterez le capital, le produit et le salaire; vous ferez, comme d'autres Moïse, tomber du ciel les grives et la manne; vous deviendrez comme des dieux, car vous ne travaillerez plus, ou vous travaillerez si peu, si vous travaillez, que ce sera comme rien. (Je livre ceci particulièrement aux réflexions de nos guesdistes plus entichés que tous les démocrates du monde du sacro-saint bulletin de vote et plus utopistes du suffrage universel dispensateur du droit à la paresse que personne en Utopie.) Quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise — c'est Proudhon qui continue: nos démocrates devront avaler le morceau jus-

qu'au bout — le suffrage universel, témoignage de la discorde, ne peut produire que de la discorde. Et c'est avec cette misérable idée, j'en ai honte pour ma patrie, que depuis dix-sept ans on agite le pauvre Peuple!... C'est sous ce drapeau scissionnaire que nous prétendons conserver l'initiative du progrès, marcher à l'avant-garde des nations, dans les conquêtes de la liberté, inaugurer l'harmonie sur le globe!... Ayez huit millions d'électeurs, ayez-en huit mille, votre représentation, avec des qualités différentes, n'en vaudra ni moins ni plus. Faites neuf cents députés, faites-en quatre-vingt-dix, et la loi qu'ils fabriqueront, tantôt plus plébéienne, tantôt plus bourgeoise, n'en sera ni meilleure ni pire » (1).

---

(1) C'est pourquoi il est impossible de s'intéresser en quoi que ce soit à la R. P. et autres *balançoires* de la politicaillerie électorale. Les socialistes unifiés, en attendant monts et merveilles de la R. P., montrent bien, par là, qu'ils ont hérité pleinement de toute la chinoiserie de l'esprit démocratique et qu'ils sont beaucoup plus démocrates que socialistes. Ce n'est pas la seule occasion, d'ailleurs, où ils aient étalé toute la niaiserie du démocratisme pur. Leur opposition actuelle à la loi de trois ans, très habile évidemment au point de vue électoral (ils reviendront 150 l'année prochaine à la Chambre), montre bien que le *pacifisme démocratique* a trouvé en eux ses derniers et meilleurs représentants. Peu importent à nos unifiés les nécessités de la défense nationale; ils ne voient que leur *intérêt de parti*, leur *intérêt électoral*; et ils n'hésitent pas,

Drapeau scissionnaire, témoignage de discorde, atomisme politique, hache qui divise le peuple — le voilà bien arrangé, ce pauvre suffrage universel, superstition moderne, dogme du monde moderne, qui est bien le monde le plus affligé de dogmes et de superstitions que je connaisse, — bien qu'il prétende n'avoir plus de préjugés, être libre d'esprit, ne plus croire qu'à la raison et à la vérité. Mais ce pauvre cher monde moderne dégage un comique énorme, tant il étale avec candeur de nullité suffisante et de vanité imbécile! Drapeau scissionnaire, atomisme politique, hache qui divise le peuple, entendez-vous, ô guesdistes dégénérés, qui ne jurez plus que par le bulletin de vote (je dis: dégénérés, car, originellement, le guesdisme, Dieu merci, fut autre chose; nous l'avons reconnu nous-mêmes et proclamé), entendez-vous, comprenez-vous et cesserez-vous d'accuser

---

pour le servir, à flatter les pires instincts du peuple: le socialisme tombe ainsi dans la pure démagogie, essence d'ailleurs de toute démocratie véritable, je veux dire historique. Les syndicalistes, hélas, emboîtent le pas à nos unifiés, et Jaurès, justement hué à Nice, retrouve auprès d'eux une virginité! Quel spectacle que celui d'un parti ou d'un mouvement qui, en présence des éventualités formidables où l'avenir d'un pays se trouve engagé, ne sait que rabâcher de puériles théories ou s'enfoncer, aveugle volontaire, dans un monstrueux et criminel égoïsme de secte ou de classe! (*Note de 1913.*)

le syndicalisme de casser en morceaux le bloc ouvrier, parce que ledit syndicalisme n'a pas, comme vous, la superstition du suffrage universel?

Mais arrêtons notre attention sur cette curieuse page de Proudhon et surtout sur les expressions plus curieuses encore dont il s'est servi pour caractériser le suffrage universel: c'est de l'atomisme politique, dit-il, de l'athéisme; et il est aussi peu capable d'exprimer la volonté du peuple que le philosophe épicurien d'expliquer la pensée, la volonté, l'intelligence par les seules combinaisons des atomes. Qu'est-ce à dire? et que signifient ces expressions bizarres d'atomisme et d'athéisme, et cette comparaison non moins étrange avec la philosophie épicurienne? C'est qu'en réalité nous avons ici, clairement énoncées par Proudhon, les raisons essentielles qui séparent le socialisme de la démocratie et qui rendent l'usage pur et simple des institutions et de la pratique démocratiques si dangereux et si dissolvant pour le socialisme. Le guesdisme, sans aller plus loin, en est la démonstration *par le fait* la plus pertinente qui soit, lui qui, parti d'une conception socialiste de la lutte de classe, a abouti par l'emploi inconsidéré du seul suffrage universel à la dégénérescence démocratique que l'on sait. La démocratie, on l'a dit bien souvent, ne connaît que l'individu, l'individu abstrait, la monade individuelle; la société démocratique n'est que la jux-

taposition de ces unités individuelles abstraites que sont les citoyens; et le suffrage universel n'est que le moyen d'en faire la sommation. Proudhon a donc bien raison de dire que le suffrage universel, c'est de l'atomisme. Mais, dans le ciel d'Epicure, les atomes tomberaient éternellement dans le vide en ligne droite, sans jamais s'accrocher et sans jamais former *un monde,* s'il n'y avait le *clinamen:* et qu'est-ce que le clinamen? C'est, au fond, tout simplement, le hasard. On y a quelquefois vu la liberté. La liberté, en effet, n'est pas sans quelque affinité avec le hasard, en tant qu'elle est ce génie anarchiste dont nous parlions plus haut et qui s'amuse si malicieusement à dérouter tous nos pédants intellectualistes et tous nos sociologues en mal de prévisions scientifiques. Mais, sans tant finasser, mettons que le clinamen épicurien c'est, tout bêtement, le hasard. Or, dans le ciel démocratique, quel est le hasard qui empêche nos atomes civiques de pleuvoir éternellement en ligne droite, qui les fait dévier et s'accrocher ensemble pour former une société? C'est, tout bonnement, le hasard de l'urne, de l'urne sainte électorale. Ne nous étonnons plus de la dévotion que la démocratie a vouée au suffrage universel: sans l'urne, évidemment, elle n'existerait pas. Derrière l'urne, il y a bien les Partis, et derrière les Partis il y a bien l'Etat, dont ils ne sont que la menue monnaie, le démembre-

ment, la dislocation apparente; mais tout le système, dans son mécanisme brutal, gravite bien néanmoins autour de l'Urne et de ses hasards.

Et en dernière analyse, qu'est-ce donc que la démocratie? C'est une agglutination accidentelle d'individus, une poussière d'individus que les hasards des pluies électorales agglomèrent en tas: cela forme des partis, un Etat, mécaniquement; quoi d'étonnant, dès lors, que la démocratie ne soit qu'une anarchie que le hasard cristallise en bureaucratie, une anarchie qui se précipite en bureaucratie comme en son résidu normal, une anarchie qui, sans la bureaucratie, qui en est vraiment le noyau, le centre et le cœur, ne serait qu'une poussière, la pluie des atomes avant le clinamen. Si bien qu'en fin de compte on aboutit à cette conclusion: la démocratie, c'est l'Etat, et l'Etat, c'est la bureaucratie, c'est-à-dire ceux, comme dit Péguy, qui sont « de ce côté-ci du guichet, du bon ».

Notre analyse serait incomplète, si nous n'ajoutions cependant que, dans les temps héroïques, il y a autre chose pour cimenter l'unité de la démocratie, autre chose que les hasards de l'urne sainte électorale. Cette autre chose, c'est le patriotisme (1), c'est, autrement dit, l'idée de la mis-

---

(1) On pourrait, en effet, distinguer deux formes de la démocratie: la démocratie guerrière et la démocratie paci-

sion de l'Etat conçu sous l'aspect guerrier, conquérant: car, il ne faut pas s'y tromper, il n'y a pas de patriotisme sans cette idée de la mission guerrière de l'Etat; *la guerre nourrit le patriotisme, comme la grève nourrit le socialisme;* et c'est pourquoi la négation de la patrie par le syndicalisme révolutionnaire apparaît une chose si grave: c'est qu'elle équivaut vraiment à la néga-

---

fiste; la démocratie qui vivait sur le souvenir des guerres de la Révolution et de l'Empire, et celle qui est issue de la Révolution dreyfusienne. Et l'on pourrait pousser assez loin l'opposition de ces deux formes de la démocratie: la première, *classique* (Agathon se place bien au point de vue de cette démocratie classique, dans sa campagne contre la Sorbonne), et la seconde *anticlassique*; toutes les deux, évidemment, anticléricales, mais celle-là plus *clemenciste* et celle-ci plus *combiste*; l'une *patriote révolutionnaire* à la mode de 1792, et l'autre *pacifiste humanitaire*; et l'évolution de l'école laïque, depuis 1870, traduirait assez bien le passage d'une forme de la démocratie à l'autre; on sait. en effet, qu'avant l'Affaire les instituteurs étaient tous d'ardents patriotes; l'école laïque avait pour dogme fondamental l'idée patriotique; soudain, tout a changé, et elle est devenue pacifiste, voire hervéiste, l'hervéisme n'étant d'ailleurs qu'un pacifisme exaspéré. Maintenant, quand l'*Action française* prétend qu'il n'y a pas entre ces deux formes de la démocratie une différence de nature, il semble bien qu'elle ait raison; car la facilité avec laquelle un patriote révolutionnaire devient pacifiste et avec laquelle, en fait, l'école laïque, de revancharde, est devenue hervéiste, montre que les bases du patriotisme sont bien fragiles quand elles ne

tion de la démocratie et de l'Etat eux-mêmes; nos démocrates le sentent bien, et ils voudraient ranimer, galvaniser l'idée patriotique: mais, comme d'autre part ils sont pacifistes à outrance, comme ils ont perdu toute notion de la mission guerrière de l'Etat, tous leurs efforts restent frappés d'une contradiction mortelle, tous leurs discours patriotiques sonnent affreusement le creux; et il ne reste vraiment plus de la démocratie que les hasards du clinamen électoral, que ce stupide mécanisme, aveugle et brutal, fonctionnant à vide. C'est de l'atomisme pur, corrigé par le seul hasard; c'est du matérialisme pur, de l'athéisme ab-

---

sont qu'idéalistes: le vrai patriotisme, l'*Action française* a bien raison de le dire, est *territorial*; un patriotisme de la « France, mais... » à la Ranc, est une dérision. Il faudrait enfin se demander quel est le véritable sens du réveil nationaliste actuel et s'il n'est pas une manœuvre de la démocratie bourgeoise ploutocratique prenant le masque de l'ancienne démocratie guerrière, pour refaire une sorte de virginité patriotique à la République discréditée et avilie; elle ferait ainsi coup double: elle escamoterait le mouvement de l'*Action française* et serait en meilleure posture pour mater le syndicalisme ouvrier: je crois bien que le pseudo-ministère national et la présidence Poincaré n'ont pas d'autre but. A noter que Clemenceau, qui incarne bien l'ancienne démocratie classique et guerrière, au contraire de Combes qui personnifie la nouvelle démocratie pacifiste et théocratique, s'est déclaré partisan du service de trois ans. (*Note de 1913.*)

solu, une « sécularisation » complète et la disparition absolue de tout mythe: c'est-à-dire le néant, la mort, et la mort bête, veule et lâche des êtres qui ont abdiqué, mettent parfois des années, voire des siècles, pour mourir, insultant d'autant plus la vie par leur honteuse agonie que celle-ci se prolonge davantage.

Mais, pour étudier à fond et mettre en plein relief ce génie individualiste et dissolvant de la démocratie, cette hache qui, comme dit Proudhon, divise le peuple, il faut voir quelle attitude la démocratie observe vis-à-vis de ce fait essentiel de la vie ouvrière et de la lutte de classe qu'est la grève. Et quand je dis: la démocratie, j'entends, on le devine bien, toute la démocratie, voire socialiste, voire sociale-démocratique; on sait que Guesde, par exemple, n'a jamais eu en face des mouvements grévistes qu une attitude franchement hostile; la grève n'est, à ses yeux, qu'un retour à l'état de nature; quant à Jaurès, il est simplement comique de voir à quels efforts, à quelles contorsions d'acrobate il se livre pour se donner l'air d'un homme qui *admet* la grève, par lui-même déclarée un « pis-aller ». Jaurès, en bon tribun qui flaire toujours d'où vient le vent, essaie actuellement, pour redorer son blason... révolutionnaire passablement terni, de flatter la *Confédération*; il se pose comme son défenseur, il lui caresse l'échine; il l'embrasse pour mieux l'étouffer;

Guesde, lui, dégoûté, écœuré, se tient à l'écart, ne songe qu'à reprendre son indépendance, et, pour commencer, refonde un journal à lui (1). Mais laissons ces misérables contingences... politiciennes. La démocratie, en face des grèves, comme d'une manière générale en face du mouvement ouvrier, je veux dire, on m'entend bien, du mouvement syndicaliste, est désorientée; elle ne comprend pas; ou plutôt elle ne comprend que trop; elle sent bien qu'elle se trouve là en présence d'un fait révolutionnaire qui semble bien équivaloir à sa propre négation. Aussi, n'a-t-elle qu'un désir, ne forme-t-elle qu'un souhait: supprimer ce fait, le biffer de l'histoire contemporaine; et elle connaît si bien le caractère scissionnaire, la vertu dissolvante et pulvérisante de son sacro-saint suffrage universel, qu'elle ne rêve qu'une chose: appliquer cet admirable mécanisme de décompo-

(1) Guesde, en effet, fondait alors le *Socialisme*, journal-revue hebdomadaire, comme Brousse le *Prolétaire*, et l'on pouvait se demander si toutes les anciennes chapelles socialistes n'allaient pas ressusciter. Mais toutes ces feuilles vécurent ce que vivent les ros...es, l'espace d'un matin. Aujourd'hui, tout s'est fondu dans le socialisme unifié, où Jaurès domine, et où Guesde n'a plus qu'un rôle fort effacé. Au demeurant, l'idéologie socialiste semble bien agonisante; Croce a dressé l'acte mortuaire du socialisme: ce ne sont pas les Unifiés, certes, qui le ressusciteront. (*Note de 1913.*)

sition à la grève; électoraliser, parlementariser la grève, c'est, en effet, le sûr moyen pour en détruire toute la substance révolutionnaire; l'effet est mathématiquement certain; elle le sait bien; et les ouvriers le savent bien aussi, eux qui repoussent avec la dernière énergie toutes les belles réformes de nos excellents radicaux et socialistes genre Millerand-Colliard.

La grève est un phénomène de vie et de psychologie collectives; ici entrent en jeu des sentiments collectifs très puissants, très contagieux, presque électriques; que la masse reste à l'état indivis, à l'état de masse, et conserve son unité spirituelle originelle profonde, et chaque ouvrier a sa volonté noyée, absorbée dans cette unité : l'égoïsme individuel, l'intérêt privé, les misérables préoccupations personnelles, les petites lâchetés secrètes disparaissent; il n'y a plus qu'une masse électrisée, une personnalité collective complexe tout entière transportée, d'un seul élan unanime et puissant, aux plus hauts sommets de l'héroïsme et du sentiment du sublime. Que viendrait faire ici la loi, la démocratie, avec sa manie votarde et son dogme stupide des majorités? Tout simplement briser, émietter, casser en morceaux, pulvériser cette unité, redonner à chaque ouvrier, dans le silence propice du vote secret, la liberté de la trahison et de la lâcheté, la liberté de l'égoïsme et de la peur. Le vote secret — voilà bien, au reste,

le symbole parfait de la démocratie. Voyez-moi ce citoyen, ce membre du Souverain, qui vient en tremblant exercer sa souveraineté; il se cache, il fuit les regards de la société; aucun bulletin ne sera assez opaque pour dérober aux regards indiscrets sa pensée intime, son acte de souveraineté; il entre comme un voleur dans la cabine d'isolement: le voilà seul, avec sa conscience, ce prétendu maître du moment; il se recueille, il est libre — libre comme la monade de Leibnitz, toutes portes et fenêtres closes! Car c'est ainsi qu'en réalité la démocratie conçoit la liberté: c'est la liberté de la monade ou, si l'on aime mieux, la liberté d'Epicure, retiré du monde, dans la paix de son égoïste et solitaire ataraxie, loin des soucis et des tracas de la vie publique, libre et souverain dans sa solitude et son néant. Et voilà comment la démocratie entend le Peuple-Roi: de sa puissance collective, il ne reste plus, grâce à elle, qu'une procession d'ombres craintives, venant exercer en tremblant et en se cachant, dans le silence de leur conscience abandonnée à son égoïsme et à sa lâcheté, leur soi-disant souveraineté!

Un bourgeois démocrate ne manquera pas ici de me dire que nous supprimons, nous, tout simplement la liberté; il nous sortira le grand axiome de la philosophie et de l'économie politique bourgeoises, qu'un seul ouvrier, quand il veut travail-

ler, est libre de le faire et doit être protégé dans cette liberté par toute la force publique; notre bon bourgeois ne se rend pas compte de ceci, il ne réfléchit pas à ceci: que lui, patriote, lui à qui le seul nom d'Hervé donne la colique, n'admettrait sûrement pas, en cas de guerre, qu'un quelconque citoyen vînt lui sortir sa soi-disant liberté sacrée pour se dispenser de marcher à la frontière; il dirait tout de suite: fusillez-moi cet homme-là, c'est un traître, un déserteur, un monstre; au besoin, s'il n'aimait toujours mieux laisser agir les autres, la fameuse force publique, pour qui tout bon bourgeois dans sa maison a un respect de sauvage pour son fétiche, il le fusillerait lui-même. Eh bien, qu'il se dise donc une bonne fois que la grève, c'est la guerre, et qu'aux yeux des ouvriers, le non-gréviste est un traître, un déserteur, un être monstrueux et qui, abandonnant ses camarades dans la lutte, est bien mal venu d'invoquer sa liberté, car sa liberté, c'est de la traîtrise, de la lâcheté, un crime de lèse-solidarité ouvrière!

La liberté! Toujours invoquée avec ferveur aux époques de décadence, dit Proudhon dans la *Guerre et la Paix*; et qui osera dire que Proudhon n'aimait pas la liberté, lui qu'on considère toujours comme *le père de l'anarchie*? Qu'est-ce en effet que la décadence? On pourrait la caractériser en quelques mots : c'est *une dissolution de l'idée sociale*, une retraite de chaque individu au

fond de sa coquille, de ce qu'il appelle hypocritement sa liberté; l'individu ne veut plus rien savoir; il ignore et veut ignorer le social; il ne connaît plus que son bon plaisir: l'art pour l'art; l'amour pour l'amour; la science pour la science; la liberté pour la liberté; et ce qu'il y a de plus remarquable, mais aussi de plus logique et de plus naturel, c'est qu'il n'y a pas en même temps d'époques où l'on soit moins libre effectivement et où le despotisme collectif, sous la forme de l'Etat, se fasse sentir plus lourdement que dans ces époques de décadence, où toujours la liberté est invoquée avec ferveur. La force de l'Etat, les débordements étatiques, ne sont-ils pas faits de l'abdication sociale de tous? On pourrait aussi définir la décadence: un retour à la liberté végétative et animale, qui se donne les apparences, qui se croit un raffinement de liberté spirituelle et morale; une rechute dans la barbarie, qui se prend pour le dernier mot de la culture. M. Bergson nous enseigne que l'intellectualité et la matérialité sont choses identiques; et, nous l'avons vu déjà, la matérialité, à ses yeux, c'est simplement le mouvement de détente de l'esprit, l'esprit qui s'étend paresseusement dans l'espace, les neurônes étant désenlacés, flottants, fatigués. Or, les époques de décadence sont bien caractérisées par une intellectualisation croissante de toute chose, c'est-à-dire. si nous appliquons les idées de M. Bergson, par

une matérialisation croissante: on pourrait dire aussi une sécularisation, une laïcisation, une étatisation; Etat abstrait, droit abstrait, morale abstraite, éducation abstraite; tout devient abstrait, laïque, démocratique et obligatoire; c'est la mort du mythe, ajouterons-nous encore; Apollon l'emporte sur Dionysos; Apollon, l'intellectualiste, l'esprit d'individualisation, le créateur de l'apparence individuelle et le fondateur des Etats, sur Dionysos, le mystique, le dieu qui nie l'individualisation, en brise les bornes étroites, et replonge l'âme exorbitée dans le courant de l'âme universelle (1). Et nous comprenons enfin que Proudhon ait appelé le suffrage universel un « athéisme ». « A chaque progrès marqué des impulsions dionysiaques, écrit Nietzsche (2), on a la sensation que cet

---

(1) L'opposition d'Apollon et de Dionysos n'est peut-être pas présentée ici d'une manière très exacte, car ce qui s'oppose au mysticisme dionysien, ce n'est pas tant l'intellectualisme apollinien que l'intellectualisme socratique, mais ce que j'ai dit dans mon Introduction précisera mon point de vue. Il va sans dire aussi qu'il est nécessaire, pour comprendre tout ce passage, de se reporter à l'admirable *Origine de la Tragédie* de Nietzsche, — le premier et peut-être le plus beau et le plus profond des livres laissés par ce grand barbare, qui, avec Gœthe et Hegel, est de ces Allemands de génie qu'un Français peut lire avec profit. (*Note de 1913.*)

(2) NIETZSCHE, *Origine de la Tragédie*, p. 188.

affranchissement dionysien des entraves de l'individu se manifeste tout d'abord au préjudice des instincts politiques, en incitant à l'indifférence et même à l'hostilité à leur endroit, si certain qu'il soit, d'autre part, qu'Apollon, ordonnateur des Etats, est aussi le génie du principe d'individualisation... Non moins fatalement par ailleurs, la prépondérance absolue des instincts politiques entraîne un peuple dans la voie de la sécularisation la plus extrême, dont la plus grandiose expression, mais aussi la plus effrayante, est *l'imperium romanum.* »

Nietzsche aurait pu ajouter: et l'Etat napoléonien français du XIXe siècle, l'Etat moderne ébauché par la royauté française et porté à son plus haut point d'exaltation par la Révolution et l'Empire, expression peut-être plus grandiose et plus effrayante encore de cette « extrême sécularisation », que *l'imperium romanum* lui-même. Personne ne niera, je suppose, que nous ne soyons le peuple le plus étatisé, le plus centralisé, le plus intellectualisé, le plus sécularisé et laïcisé de la terre; personne non plus ne niera que ce soit chez nous que la décadence sociale moderne soit le plus avancée et où *la volonté* soit le plus malade: au reste, que les autres peuples ne s'en réjouissent pas trop, car c'est ici le cas de répéter avec Marx: *de te fabula narratur;* et l'on ne voit pas qu'ailleurs les mœurs soient beaucoup plus solides: il

y a partout, dans tout notre monde moderne, bien des signes de dissolution morale et de détraquement. Nous avons seulement le privilège d'être plus avancés dans la voie de la décomposition, car dans le mal comme dans le bien la France ne se plaît que dans l'extrême et le classique.

Mais comprend-on maintenant l'importance de cette idée de la grève générale? C'est précisément dans ce peuple le plus intellectualisé et le plus étatisé de tous que surgit cette forme nouvelle du mythe, cette incarnation nouvelle de Dionysos, la grève générale. Et ne voit-on pas que *cela* est la cause de *ceci*? S'étonnera-t-on encore que la classe ouvrière française soit, jusqu'ici, la seule, ou presque, à avoir retenu avec une étrange et toute particulière prédilection cette idée de la grève générale? C'est de la même manière, on le sait, que se développa, au sein de *l'imperium romanum* et contre lui, le mythe chrétien. Et ce n'est pas sans raisons très sérieuses et très solides qu'on a donc pu rapprocher de la conquête chrétienne la conquête syndicaliste.

CHAPITRE V

La fin de l'ère alexandrine

*Culture alexandrine et culture des producteurs: le socialisme, comme socratisme et alexandrisme universels. — Le réveil de la culture tragique: la philosophie de M. Bergson comme antiplatonisme. — Rôle du capitalisme; le syndicalisme comme héritier du capitalisme industriel. — Souveraineté du producteur et fin du règne de l'*homme théorique: *triomphe de la Liberté sur l'Unité; l'ordre géométrique et l'ordre vital; fin de l'Etat napoléonien.*

Pour bien montrer toute l'importance et toute la signification du mythe de la grève générale, je crois qu'il ne sera pas inutile de reproduire ici les quelques pages suivantes de Nietzsche, que je trouve dans son admirable *Origine de la Tragédie*: elles me paraissent constituer une critique si pertinente, si exacte et si aiguë du monde moderne qu'elles viennent naturellement ici comme préface tout indiquée à cette philosophie de la production que nous voudrions dégager et dont

l'idée de la grève générale est le mythe grandiose. Les voici :

« Tout notre monde moderne est pris dans les filets de la culture alexandrine et a pour idéal l'*homme théorique,* armé des moyens de connaissance les plus puissants, travaillant au service de la science, et dont le prototype et ancêtre originel est Socrate. Cet idéal est le principe et le but de toutes nos méthodes d'éducation : tout autre genre d'existence doit lutter péniblement, se développer accessoirement ; on le tolère : on ne le préconise pas. Une disposition d'esprit presque effrayante fait qu'ici, pendant un long temps, l'homme cultivé ne fut reconnu tel que sous la forme de l'homme instruit...

« Combien resterait incompréhensible à un véritable Grec le type, compréhensible en soi, de l'homme cultivé moderne, Faust, épuisant, sans être assouvi jamais, tous les domaines de la connaissance, adonné à la magie et voué au diable par la passion de savoir, ce Faust, qu'il nous suffit de comparer à Socrate pour constater que l'homme moderne commence à pressentir la faillite de cet engouement socratique pour la connaissance, et qu'au milieu de l'immensité solitaire de l'océan du savoir, il aspire à un rivage ! Lorsque Gœthe, à propos de Napoléon, déclare un jour à Eckermann : « Oui, mon ami, il y a aussi une productivité des actes », il rappelle ainsi, d'une ma-

nière charmante et naïve, que *l'homme non théorique* est, pour les hommes modernes, quelque chose d'invraisemblable et de déconcertant, de sorte qu'il faut encore une fois la sagesse d'un Gœthe pour concevoir, que dis-je, pour excuser un mode d'existence aussi insolite.

« Et l'on ne doit plus se dissimuler désormais ce qui est caché au fond de cette culture socratique: l'illusion sans bornes de l'optimisme! Il ne faut plus s'épouvanter si les fruits de cet optimisme mûrissent, si la société, corrodée jusqu'à ses couches les plus basses par l'acide d'une telle culture, tremble peu à peu de la fièvre de l'orgueil et des appétits, si la foi au bonheur terrestre de tous, si la croyance à la possibilité d'une semblable civilisation scientifique se transforme peu à peu en une volonté menaçante, qui exige ce bonheur terrestre alexandrin et invoque l'intervention d'un *Deus ex machina* « à l'Euripide »! Il faut remarquer ceci: pour pouvoir durer, la civilisation alexandrine a besoin d'un état d'esclavage, d'une classe serve; mais, dans sa conception optimiste de l'existence, elle dénie la nécessité de cet état; aussi, lorsque l'effet est usé de ses belles paroles trompeuses et lénitives sur la « dignité de l'homme » et la « dignité du travail », elle s'achemine peu à peu vers un épouvantable anéantissement. Rien n'est plus terrible qu'un barbare peuple d'esclaves qui a appris à regarder son exis-

tence comme une injustice et se prépare à en tirer vengeance, non seulement pour soi-même, mais encore pour toutes les générations à venir. Contre la menace d'un tel assaut, qui oserait, en toute assurance, appeler à l'aide nos religions blafardes et épuisées qui, même dans leurs fondements, ont dégénéré jusqu'à devenir des religions savantes; au point que le mythe, cette condition préalable nécessaire de toute religion, est désormais et partout sans force et que, même aussi dans ce domaine, règne à présent cet esprit optimiste que nous venons de définir comme le germe de mort de notre société (1).

« Pendant que l'imminence du malheur, qui sommeille au sein de la culture théorique, trouble de plus en plus l'homme moderne et qu'il cherche avec inquiétude, parmi le trésor de ses expériences, les moyens aptes à détourner le danger, sans bien croire lui-même à leur efficacité, tandis qu'il commence à percevoir les conséquences de ses propres errements, certaines natures supérieures, des esprits élevés, enclins aux idées générales, ont su, avec une incroyable perspicacité, employer

(1) Nos *modernistes* catholiques se reconnaîtront-ils dans ce passage? Ils veulent accorder le christianisme avec l'esprit moderne, caractérisé, en effet, par le scientisme et l'optimisme: et une religion *savante* et *à base d'optimisme* ne peut être évidemment que « blafarde et épuisée ».

les armes mêmes de la science pour montrer les limites et la relativité de la connaissance et démentir ainsi péremptoirement la prétention de la science à une valeur et une aptitude universelles. Il fallut, pour la première fois, reconnaître comme illusoire la présomption d'approfondir l'essence la plus intime des choses au moyen de la causalité. Le courage et la clairvoyance extraordinaires de Kant et de Schopenhauer ont réussi à remporter la victoire la plus difficile, la victoire sur l'optimisme latent, inhérent à l'essence de la logique, et qui lui-même fait le fond de notre culture...

« La culture socratique ne tient plus le sceptre de son infaillibilité que d'une main tremblante, ébranlée qu'elle est de deux côtés à la fois par la crainte de ses propres conséquences, qu'elle commence à pressentir peu à peu, et parce qu'elle-même n'a plus, dans la valeur éternelle de ses fondements, la confiance naïve de jadis; et c'est alors un triste spectacle que celui de la danse de sa pensée, toujours en quête de formes nouvelles pour les enlacer avec ardeur, et qui les abandonne soudain en frissonnant, comme Méphistophélès les lamies séductrices. C'est bien là l'indice de cette « faillite », dont chacun parle couramment comme du mal organique originel de la culture moderne. Effrayé et désappointé des conséquences de son système, l'homme théorique n'ose plus s'aventurer

dans la débâcle du terrible torrent de glace de l'existence: anxieux et indécis, il court çà et là sur le rivage...

« L'optimisme l'a énervé à ce point. En même temps, il sent combien une culture, basée sur le principe de la science, doit s'écrouler dès l'instant qu'elle devient *illogique,* c'est-à-dire qu'elle recule devant ses conséquences. Notre art proclame cette universelle détresse. C'est en vain que, par l'imitation, on s'appuie de toutes les grandes époques productrices ou des natures créatrices supérieures; c'est en vain que, pour la consolation de l'homme moderne, on amoncelle autour de lui toute la « littérature universelle », et qu'on l'entoure des styles et des artistes de tous les temps, afin que, tel Adam au milieu des animaux, il puisse leur donner un nom — il reste malgré tout l'éternel affamé, le « critique » sans joie et sans force, l'homme alexandrin qui n'est, au fond, qu'un bibliothécaire et un prote et qui perd la vue misérablement à la poussière des livres et aux fautes d'impression » (1).

On ne manquera pas de me dire, ayant lu ces quelques pages de Nietzsche, que ce réquisitoire contre le monde moderne va plus loin que le monde moderne et atteint, par-delà, le socialisme

(1) NIETZSCHE, *Origine de la Tragédie*, pp. 162 et suiv.

lui-même; que c'est là le réquisitoire d'un aristocrate condamnant la science comme étant une grande force démocratique, égalitaire, émancipatrice de tous les individus. Oui, oui, c'est entendu; Nietzsche est un aristocrate; personne ne le nie ni ne pense seulement à le contester. Mais attendez: *de quelle science,* s'il vous plaît, est-il question ici, *de quelle culture*? De la science abstraite, cosmologique et encyclopédique; de votre *science* à vous tous, ô intellectuels laïques modernes, qui avez remplacé les anciens clercs; et de la culture *alexandrine,* de votre culture à vous, alexandrins modernes; et certes, vous devez sentir combien le regard de Nietzsche a pénétré profondément en vous, mettant à nu, impitoyablement, le secret intime et, comme dirait l'autre, l'homme de la *Prière sur l'Acropole,* votre dernier grand ancêtre, « la dépravation intime de votre cœur ». Oui, oui, vous êtes démocrates, égalitaires; vous faites profession d'aimer la science et le peuple; mais vous pensez que chez vous « le savoir est tout entier retiré » et qu'il vous appartient, en conséquence, de conduire le peuple; la science démocratique, allons donc! laissez-moi rire! — la science alliée à la production, la science technique raisonnée, la science dépendance de l'atelier, la vraie science, en un mot, oui, à la bonne heure; le vrai savant, c'est, aujourd'hui, le producteur; et, comme dit Proudhon, l'industriel est devenu supérieur au sa-

vant classique; mais votre science à vous, vos théories abstraites, cosmologiques, sociologiques, toutes ces choses qui n'ont rien à voir avec la production, qui prétendent planer au-dessus d'elle, nobles et immatérielles, et dont vous vous arrogez le monopole et la garde, ô possesseurs modernes de la Vérité laïque, ô dignes successeurs des Encyclopédistes, mais c'est la quintessence de l'aristocratie! Et de quelle aristocratie! de la plus funeste des aristocraties, de l'aristocratie intellectuelle, c'est-à-dire la morgue, le pédantisme et la stérilité au pouvoir! Et vous avez besoin, oui, d'une classe serve qui produise pour vous, qui vous entretienne, ô vous les éternels entretenus! Vous avez besoin « des goujats de la création » pour vous dispenser du « servile » travail manuel, ô vous qui ne savez que penser, je veux dire assembler des fiches; vous êtes des mondains, vous aimez la science oisive, la physique, je veux dire la sociologie amusante (les temps ont changé depuis M. de Voltaire); vous êtes les éternels inutiles, les non-producteurs, l'Etat, *le monde*, le parasitisme incarné et le plus féroce des parasitismes, car vous exploitez sans vergogne, exploitant au nom de l'Esprit-Saint laïque moderne! Et voilà pourquoi le syndicalisme vous épouvante, le syndicalisme, révolte de ces producteurs qu'une fois de plus vous espériez asservir, exploiter et dominer, car votre socialisme saint-simonien, soi-di-

sant démocratique et égalitaire, serait l'exploitation portée au maximum, puisque ce serait l'Etat maître de tout, l'Etat, c'est-à-dire vous!

Et voyez. Nous avons, tout le long de cet ouvrage, essayé de faire ressortir l'identité, ou tout au moins l'analogie de ces trois choses: l'échange, le concept et l'Etat; marchands, intellectuels et politiciens nous sont apparus comme ayant entre eux des affinités, voire une parenté profonde; cette idée a été comme le *leitmotiv* de notre étude. Eh bien, cette science oisive dont nous parlons, cette science abstraite, cosmologique et encyclopédique, dont les intellectuels sont les coryphées, c'est bien la science d'une bourgeoisie marchande et administrative, la science comme peuvent la concevoir des gens qui restent étrangers à la production, qui vivent à côté et au-dessus d'elle. La prodigieuse complexité du travail productif leur échappe: ils rabattent tout sur le plan uniforme d'une science une, d'une mathématique universelle, sur le plan de l'échange; et ce sont gens pressés, gens qui ont hâte de jouir et de consommer, et pour qui *la durée* n'existe pas, puisque dans leur temps mathématique il n'y a que des moments juxtaposés à des moments, comme dans l'échange il n'y a que des marchandises à côté de marchandises et, dans l'Etat démocratique, des voix s'ajoutant à des voix — gens grossiers, parvenus du négoce, de l'agio ou de la banque, par-

venus de l'administration et de la politique, parvenus de l'intelligence, tous brocanteurs et agioteurs, brasseurs d'affaires, brasseurs d'idées, brasseurs d'élections, sans respect pour rien, dévorant tout avec la voracité d'une bande en pays conquis. Après eux, le déluge. *Carpe diem.* Ils ont bien cure de l'éternité, ces consommateurs. Les producteurs sont là pour réparer les ruines.

Ces marchands, ces socialistes parlementaires, ces saint-simoniens conçoivent naturellement l'économie sur le patron de la politique, comme une ample hiérarchie administrative, avec plans grandioses et vastes, embrassant, du centre et de haut, tout le système de la production industrielle et agricole, plans élaborés par les cerveaux encyclopédiques de nos possesseurs infaillibles de la science une; tout sera prévu, l'immense machine, l'Etat étant l'unique moteur, fonctionnera avec une régularité parfaite et marchera si bien, que chacun de ses rouages, je veux dire chaque ouvrier, ne sera plus absorbé par la vulgaire production (réduite, d'ailleurs, à la simple fonction, plus noble, de surveillance), que le temps, dès maintenant calculable, le petit temps mathématique de une heure vingt et une minutes. Pas plus. Ce qui revient à dire que tout le monde pourra devenir *un homme théorique,* un lettré, un mandarin, dans cette immense Chine socialiste; c'est donc en perspective un alexandrinisme universel, la menue

monnaie de Socrate et de Faust devenant la monnaie courante, ayant cours sur tous les marchés.

Et ce sera comme une immense ascension de tous les hommes hors des régions croupissantes du travail et de la production vers les régions nobles et aristocratiques du loisir cultivé, de la science oisive; la terre tout entière transformée en un salon, où seront légion les beaux discoureurs, les distingués sociologues, construisant des cités futures rigoureusement scïentifiques, à la grande satisfaction des femmes, toutes émancipées et buvant leurs paroles comme, autrefois, celles des poètes; il ne sera plus question, naturellement, ni de droit ni de mariage; je crois même que la jalousie aura disparu de ces âmes heureuses, baignant dans la clarté totale de l'intellectualisme le plus absolu; la ménagère ne sera plus qu'un souvenir; la courtisane fleurira, compagne complaisante et spirituelle des hommes, devenus tous de beaux esprits (1). Ainsi, tout passera sur le plan de l'échange, d'un libre-échange universel, ne rencontrant plus devant lui d'autre protectionnisme que celui de la fantaisie et du caprice d'hommes et de femmes complètement

(1) Un de nos socialistes les plus spécialisés en... idéalisme, E. Fournière, n'a-t-il pas dit que « la prostituée était la compagne naturelle du penseur » ? Et ceci n'était-il pas écrit dans *L'Ame de Demain*, p. 140 ?

libérés de tout préjugé, ayant chassé l'honneur et la pudeur, pour se livrer aux plaisirs incessamment variés d'un agio et d'un rut éternels.

Voilà bien, je pense, le rêve ébauché par tous nos socialistes bourgeois, démocrates intellectuels, alexandrins modernes; mais ce rêve, malheureusement, a été interrompu par l'intervention inopportune des producteurs: « Nous ne croyons plus à toutes vos belles paroles, ont-ils déclaré; désormais, nous ne compterons que sur nous; nous ferons de l'action directe; discourez, tant qu'il vous plaira, au Parlement ou dans les salons; nous vous laissons ce plaisir innocent; quant à nous, nous entendons nous émanciper seuls et à notre façon, et, loin de rêver la conquête de cet Etat, dont nous serions encore les victimes et les serfs, nous préparons la grève générale. » Ce langage, simple et rude, a eu le don de jeter, dans tout le camp bourgeois, depuis les conservateurs jusqu'aux socialistes soi-disant révolutionnaires, le trouble le plus extrême; ce qui s'explique, ce langage ne signifiant rien moins que la négation brutale de tous ces intellectuels, de tous ces marchands et de tous ces politiciens, qui rêvaient une fois de plus de vivre en marge de la production et aux dépens des producteurs.

« Oui, mon ami, il y a *aussi* une productivité des actes. » C'est Gœthe, nous rappelle Nietzsche, qui fait à Eckermann cette suggestive confidence,

— Gœthe, le type même du grand Intellectuel moderne, le grand Dilettante, le grand Alexandrin! Le « aussi » est, en effet, charmant et naïf: il témoigne tout ensemble et de la souplesse de ce grand esprit, si intelligent qu'il était capable de concevoir une autre productivité que celle de la pensée, et de ses limites, puisque, malgré tout, il ne laisse pas de marquer un étonnement assez ingénu devant cette productivité parallèle qu'il appelle la productivité des actes. Et c'est à propos de Napoléon, chose non moins significative, que Gœthe fait cette déclaration remarquable, c'est-à-dire à propos de celui qu'on peut considérer comme la dernière incarnation du génie de la guerre et en qui Nietzsche se plaisait à voir la résurrection, la réapparition, dans notre monde moderne, du génie antique, du génie païen. Macaulay n'a-t-il pas appelé, lui aussi, les soldats de la Révolution et de l'Empire « de modernes païens »? Je dis: chose non moins significative, car s'il y a une activité, qui soit étrangère à nos Intellectuels, qui soit antipathique à leur génie, — vous entendez bien que par là je veux dire leur naturel — c'est la guerre, au moins autant que la production. L'affaire Dreyfus a été, en grande partie, une lutte entre intellectuels et militaires; mais, chose prodigieuse, les intellectuels parurent plus héroïques que les militaires, lesquels se révélèrent plutôt beaux parleurs, qu'hommes

d'action; et, en vérité, il n'y a rien de moins militaire que nos militaires modernes; ils se sont intellectualisés, civilisés, c'est-à-dire qu'ils ont perdu le vrai sentiment de l'héroïsme et de l'honneur.

Le vrai héros moderne, c'est le producteur faisant grève, car la grève, c'est la vraie guerre moderne. Mais on connaît les sentiments que nos intellectuels nourrissent à l'égard des grèves et des grévistes, et l'on sait les tentatives subtiles faites par nos parlementaires et ministres socialistes pour ramener sur le plan de l'échange, sur le plan de la diplomatie et du marchandage, l'acte guerrier de la grève, cette révolte du producteur sur le terrain de la production. « Oui, mon ami, il y a aussi une productivité des actes. » Ce n'est plus à propos de Napoléon, à propos des guerres de la Révolution et de l'Empire qu'un nouveau Gœthe (1) aujourd'hui ferait cette confidence à un nouvel Eckermann, c'est à propos des grèves. La grève est maintenant, dans notre monde moderne en pleine dégénérescence, l'acte social par excellence, ce qu'était autrefois la guerre, l'acte qui doit engendrer un

---

(1) Le très distingué et très modeste auteur des *Nouvelles conversations de Gœthe avec Eckermann* n'y a pas songé, sans doute; si distingué qu'on soit et si *gœthéen*, on ne peut penser à tout!

nouveau sublime et reconstituer une nouvelle société, une morale et un droit nouveaux. « Le socialisme, écrit Sorel (1), revient vers la pensée antique; mais le guerrier de la Cité est devenu l'ouvrier de la grande industrie, les armes ont été remplacées par les machines. » Or, cette pensée antique vers laquelle le socialisme revient, c'est évidemment *la pensée antique présocratique*; on a vu que Nietzsche appelle notre culture moderne une culture socratique et qu'il fait commencer à Socrate ce qu'on pourrait nommer *le règne de l'homme théorique*: Nietzsche regardait Socrate comme le premier *décadent* et voyait en lui le destructeur de l'ancienne cité hellénique héroïque et guerrière.

Nietzsche rend hommage « au courage et à la clairvoyance extraordinaires » de Kant et de Schopenhauer qui, en affirmant la relativité de la connaissance, ont posé, dit-il, les prémisses essentielles d'une culture tragique, et ébranlé jusque dans ses fondements la culture socratique. Mais, pour ne parler que de Kant, M. Bergson a parfaitement montré qu'il partageait encore l'illusion de la science une et de la mathématique universelle; que sa *Critique de la raison pure* n'avait fait que dégager la théorie de la connais-

---

(1) *Ruine du Monde antique*, p. 270.

sance impliquée par la science newtonienne, admise, sans critique, comme le type éternel de la science, et qu'en définitive, quoi qu'il en ait, Kant reste un platonicien. Il faut venir jusqu'à la propre philosophie de M. Bergson pour trouver la première réaction philosophique nettement caractérisée contre le platonisme. M. Bergson, en s'attaquant au concept, en ruinant l'intellectualisme, en sapant l'illusion fondamentale du *mathématisme* universel, s'est vu traiter de mystique, de réactionnaire, de poète: signe certain que nos Intellectuels se sont sentis et se sentent menacés dans leur règne par une philosophie qui, redonnant à l'intüition et à l'action la première place, ramène la science à des fonctions plus modestes et lui dénie, sur la table des valeurs, le rang de valeur essentielle.

Mais dans cette révolution, que Sorel a pu appeler une véritable culbute idéologique, le premier rôle revient évidemment au capitalisme. « Le grand mouvement capitaliste moderne nous a rendus beaucoup plus défiants que nos pères pour toutes les choses abstraites; nous avons aujourd'hui l'idée que si les abstractions sont une nécessité pour l'esprit, elles sont aussi une des grandes causes de nos erreurs et que *les aspects abstraits d'une notion en sont aussi les aspects faux*... Aujourd'hui, l'industrie est si puissante et si progressive, que la connaissance scientifique

nous semble mince et insuffisante, alors qu'autrefois elle paraissait gigantesque et inépuisable en applications. Il y a eu un vrai renversement, une culbute mettant en haut les notions qui étaient en bas; la superstition des idées n'est plus qu'une survivance; mais cette survivance devait, tout naturellement, se maintenir dans les écoles, c'est-à-dire au milieu des professionnels de l'idéologie » (1). « Pendant que les inventeurs imprimaient des thèses sur ce que *le monde pourrait être,* la bourgeoisie, comme dit Marx, prouvait ce que peut l'activité humaine et créait plus de forces productives que toutes les générations passées prises ensemble » (2).

Or, que nous enseigne l'expérience du capitalisme; et, d'abord, quels sont les caractères essentiels de l'action capitaliste? Le capitalisme se présente à nos intellectuels sous un aspect particulièrement désagréable; sans cesse, par exemple, ils dénoncent et vitupèrent l'anarchie capitaliste, le caractère désordonné, imprévisible, de l'action capitaliste. Le capitalisme, en effet, n'obéit à aucun plan concerté; il ne connaît aucune science une, dont il serait la simple application; mû par le seul mobile de l'intérêt, chaque capitaliste va

---

(1) *Ruine du Monde antique,* pp. 9-10.
(2) *Idem,* p. 11.

de l'avant, audacieusement, sans s'occuper du voisin, sauf pour le dépasser; c'est le désordre même, l'anarchie absolue; et toujours le capitalisme invente, cherche du nouveau, bouleverse ce qui est; pour lui rien n'est énernel; tout, à ses yeux, est provisoire; un mouvement prodigieux, un élan, une fièvre de progrès l'animent, le lançant à travers l'inconnu, lui faisant percer sans cesse de nouvelles avenues et découvrir de nouveaux mondes. Création perpétuelle, c'est pour lui qu'il est vrai de dire, avec M. Bergson, que le temps est invention ou n'est rien du tout; que tout n'est pas donné de toute éternité et que l'action brise sans cesse le cercle où voudrait nous enfermer l'entendement inerte et routinier; pour lui, il n'y a pas, déposée quelque part, toute faite, la Science une, éternelle et immuable, et la connaissance n'est pas la simple découverte ou reconnaissance de cette Science déjà existante; mais au contraire elle est invention, création véritable; *savoir*, pour lui, *n'est pas prévoir*, suivant l'axiome du grand pontife de l'intellectualisme abstrait moderne; on ne peut pas prévoir; le temps, invention perpétuelle, durée vécue, vient sans cesse bouleverser, dérouter les prévisions les mieux établies. Le capitalisme, en un mot, est un vrai scandale pour nos intellectuels, ces bureaucrates de la pensée; et ils espèrent bien le mettre un jour à la raison, lorsqu'ils auront trouvé la Science so-

ciale et qu'installés au Pouvoir ils pourront mettre en pratique les axiomes et les lois de la Sociologie.

Marx aimait à opposer le caractère révolutionnaire de l'économie moderne au caractère conservateur de toute l'économie précapitaliste. Tant que l'économie, en effet, restait stationnaire, conservatrice, maintenant à travers les siècles les mêmes techniques, le monde pouvait sembler un ordre stable, un être immuable; l'idée d'une unité éternelle, d'un ordre éternel, préexistant à tout effort humain, et auquel il n'y avait qu'à s'adapter, s'imposait tout naturellement; le Devenir paraissait faible à côté de l'Etre; l'Histoire, insignifiante à côté de l'Idée; et penser ne pouvait consister qu'à retrouver les *æternæ veritates* siégeant immuables au fond de je ne sais quel ciel immobile. L'ordre humain ne pouvait être qu'un décalque de l'ordre éternel. Et, en face de cette économie stationnaire, peu développée, où l'échange était rare, la Science, conçue comme une collection de genres ou d'idées soustraits entièrement à tout devenir, et l'Etat, sous sa forme pure, absolutiste, apparaissaient comme étant les valeurs essentielles qui, naturellement, accaparaient tout l'horizon humain.

Le capitalisme est venu ouvrir dans cet ordre immuable, dans cette unité, une brèche formidaple. Mais ici, il faut bien distinguer: il y a le ca-

pitalisme marchand et il y a le capitalisme industriel; nous avons dit le rôle de l'échange: il tire le producteur de l'économie dite naturelle du sein de sa torpeur pour le lancer dans le tourbillon du marché; il provoque ainsi l'essor merveilleux des forces productives auquel l'humanité assiste depuis le XVIe siècle; mais nous avons dit aussi qu'il pouvait devenir une servitude. Sorel n'a-t-il pas considéré le trust américain, par exemple, comme une survivance du capitalisme marchand et usuraire, peu favorable au véritable progrès des forces productives? On pourrait dire que le capitalisme, en tant que purement commercial, aspire lui aussi à l'immutabilité, veut éliminer la concurrence, stabiliser le marché, sortir du Devenir pour rentrer dans l'Etre. Le bourgeois n'aspire souvent qu'à se retirer des affaires pour vivre en mondain, en parasite, en aristocrate; il voudrait échapper aussitôt que possible au joug du travail et de la production pour recouvrer la liberté... de ne rien faire. Négociants, banquiers, financiers, tous ceux qui s'occupent spécialement de l'échange, des opérations les plus abstraites de l'économie, sont tous hantés par le rêve aristocratique — tout comme nos démocrates et nos intellectuels. Car la démocratie et l'Etat modernes n'ont qu'un désir, eux aussi : échapper à la loi du mouvement éternel, retourner à la paix et à l'ordre dans l'autorité; l'Etat moderne, sous ses allures libérales, a

la nostalgie de l'autorité et de la hiérarchie. Et qu'est-ce à son tour que l'intellectualisme moderne, sinon, lui aussi, une sorte de compromis entre les exigences de la science moderne et les souvenirs de l'intellectualisme antique?

Proudhon a appelé le monde moderne *une deutérose antique* et il dit quelque part que « la Renaissance, la Réforme et la Révolution française n'ont formé qu'une transition ». De même, M. Bergson nous montre dans la philosophie moderne un retour au platonisme; *la loi* n'est que *le genre* des anciens adapté à la science de Galilée; en réalité, la philosophie moderne ne tient pas plus compte du temps que la philosophie antique; c'est une philosophie du *donné éternel,* comme celle de Platon, et pour elle, toujours, la contemplation est supérieure à l'action.

Il s'agit donc, comme nous l'avons dit, de *transcender* tout ensemble l'échange, le concept et l'Etat; il s'agit de dégager cette philosophie de l'action et de la production dont le capitalisme a, en quelque sorte, posé les prémisses, mais dont le syndicalisme révolutionnaire, à notre sens, est appelé à tirer toutes les conclusions. Qu'est-ce, en effet, essentiellement, que le syndicalisme révolutionnaire? C'est la lutte engagée par les ouvriers groupés en syndicats, pour faire tomber la tutelle patronale; c'est l'effort pour débarrasser l'atelier de toute direction extérieure et parasitaire, pour

éliminer de son fonctionnement tout ce qui n'est pas nécessaire, techniquement parlant, à la production: le capitaliste, simple possesseur d'or, simple marchand, dont le rôle est tout commercial et l'autorité toute politique, qui enrôle la science et le travail à son service et les soumet à son commandement, n'a plus, aux yeux des ouvriers, aucune véritable utilité; les ouvriers ont la prétention de tirer d'eux-mêmes, de leur force collective, l'âme qui fera marcher les ateliers; ils estiment que le capitalisme a accompli sa mission historique d'enrôleur, d'éducateur et d'éveilleur des énergies productrices, avant lui endormies et anarchiques; ils se sentent assez grands garçons pour se conduire eux-mêmes dans ces ateliers que le capitalisme a créés, dont il a été jusqu'ici l'âme impérieuse et nécessaire, mais à la bonne marche desquels il devient chaque jour plus inutile. Et que l'on ne craigne rien: le même esprit de progrès, la même volonté d'aller de l'avant, toujours, sans trêve ni repos, les anime; même, ils prétendent que, sans eux déjà, sans le coup de fouet incessant et obstiné de leurs revendications, le patronat, passant du travail à la jouissance, de la production à la consommation, laisserait tomber de ses mains amollies ce flambeau de la vie que, selon Lucrèce, les générations doivent se passer de l'une à l'autre.

Le syndicalisme, en un mot, se présente comme

l'héritier, et l'héritier hardi autant que fidèle, du capitalisme; il prétend en recueillir l'héritage et continuer, que dis-je, développer, porter à son haut point d'exaltation cet essor prodigieux des forces productives, dont le capitalisme a été l'initiateur. Et voyez. On sait qu'il y a toujours eu, au sein de la bourgeoisie, une lutte, ouverte ou latente, entre le capitalisme industriel et le capitalisme marchand, financier, usurier; la partie vraiment productrice de la bourgeoisie a toujours fait effort pour se dégager de la tutelle, souvent fort lourde et onéreuse, du capitalisme financier; et toujours aussi elle a tendu à réduire le rôle de l'Etat, à diminuer, autrement dit, le rôle des non-producteurs dont elle combattait le parasitisme, tandis qu'au contraire les financiers ont toujours eu une tendresse particulière pour l'Etat: ne voyons-nous pas aujourd'hui les gens de la finance afficher des idées socialistes, le socialisme étant, pour eux, naturellement, l'étatisme porté à ses limites extrêmes? Il y a, au sein du capitalisme, une évolution qui le fait passer de la forme usuraire ou commerciale à la forme industrielle et qui tend à dégager sans cesse davantage la production de tout ce qui l'entrave, l'alourdit ou la grève, évolution économique à laquelle fait pendant une évolution politique correspondante, promouvant l'Etat de la forme purement dominatrice et absolutiste à une forme purement administrative. Eh bien! on pourrait dire

que le syndicalisme est le passage à la limite de cette tendance, qui, dans le système capitaliste, se trouve entravée par trop de forces contraires; le syndicalisme, c'est l'organisme industriel dégagé de toute entrave, de toute chaîne, parvenu à la pleine hégémonie; c'est l'atelier capitaliste, mais débarrassé du capitaliste et de tout ce qui protégeait et maintenait la puissance mystique du capitaliste, c'est-à-dire ayant rejeté de ses épaules cet énorme appareil de compression et d'exploitation, cette camisole de force qui s'appelle l'Etat; c'est, pour employer une formule chère à Proudhon, le politique résorbé enfin par l'économique, l'Etat noyé dans les organismes producteurs, désormais seuls debout; c'est, en un mot, le règne enfin conquis, enfin assuré, du producteur, désormais unique souveraineté.

Le producteur! c'est-à-dire l'*homme non théorique,* l'antithèse de l'intellectuel, la vivante contradiction de l'alexandrin; ou, pour parler plus exactement, car l'industrie moderne est scientifique, l'homme en qui la théorie n'est plus que la systématisation de la pratique, l'homme en qui a cessé le divorce funeste de la théorie et de la pratique et qui met en application cette magnifique formule de Proudhon: « L'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit retourner à l'action, à peine de déchéance pour l'agent », formule que Proudhon commente lui-même ainsi: « Ce qui

signifie que toute connaissance, dite *a priori*, y compris la métaphysique, est sortie du travail et doit servir d'instrument au travail, contrairement à ce qu'enseignent l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, qui font de l'idée une révélation gratuite, arrivée on ne sait comment, et dont l'industrie n'est plus ensuite qu'une application » (1). « L'idée abstraite est sortie de l'analyse forcée du travail : avec elle, le signe, la métaphysique, la poésie, la religion et finalement la science, qui n'est que le retour de l'esprit à la mécanique industrielle. Le plan de l'instruction ouvrière, sans préjudice de l'enseignement littéraire qui se donne à part et en même temps, est donc tracé ; il consiste, d'un côté, à faire parcourir à l'élève la série entière des exercices industriels en allant des plus simples aux plus difficiles, sans distinction de spécialité ; de l'autre, à dégager de ces exercices l'idée qui y est contenue, comme autrefois les éléments des sciences furent tirés des premiers engins de l'industrie, et à conduire l'homme, par la tête et par la main, à la philosophie du travail, qui est le triomphe de la liberté. Par cette méthode, l'homme d'industrie, homme d'action et homme d'intelligence tout à la fois, peut se dire savant et philosophe jusqu'au bout

(1) *De la Justice dans la Révolution,* VIe étude, pp. 314-315.

des ongles, en quoi il surpasse, de la moitié de sa taille, le savant et le philosophe proprement dits » (1). « L'enseignement industriel réformé, suivant les principes que nous venons d'établir, je dis que la condition du travailleur change du tout au tout; que la peine et la répugnance inhérentes au labeur dans l'état actuel s'effacent graduellement devant la délectation qui résulte pour l'esprit et le cœur du travail même, sans parler du bénéfice de la production, garanti d'autre part par la balance économique et sociale » (2). « La science... est essentiellement spéculative et ne requiert l'exercice d'aucune autre faculté que de l'entendement. L'industrie, au contraire, est à la fois spéculative et plastique; elle suppose dans la main une habileté d'exécution adéquate à l'idée conçue par le cerveau... Le savant, qui n'est que savant, est une intelligence isolée, ou, pour mieux dire, mutilée, faculté puissante de généralisation et de déduction, si l'on veut, mais sans valeur exécutive; tandis que l'ouvrier dûment instruit représente l'intelligence au complet... L'industriel, si longtemps dédaigné, devenu supérieur au savant classique, quel paradoxe! » (3).

Et quelle apothéose du producteur! Personne

---

(1) *De la Justice dans la Révolution*, pp. 331-332.
(2) *Idem*, p. 333.
(3) *Idem*, p. 341.

n'a parlé du travail plus magnifiquement que Proudhon, et l'on conviendra que je ne pouvais mieux faire ici que de rapporter ces quelques passages de la *Justice*. On remarquera, d'ailleurs, que cette philosophie de la production, esquissée par Proudhon, trouve une nouvelle confirmation dans le dernier livre de M. Bergson, qui identifie l'*homo sapiens* et l'*homo faber*. Comme Proudhon et comme Marx, M. Bergson tire la théorie de l'intelligence de la production industrielle.

Et cette philosophie du travail est le triomphe de la liberté, affirme Proudhon. Le triomphe de la liberté, commenterons-nous, sur l'unité, sur cet ordre immuable, au travers duquel le capitalisme industriel a ouvert une large brèche, mais que le capitalisme marchand tend sans cesse à reconstituer, en sorte que, dans les limites de la société bourgeoise, il est impossible aux producteurs de secoucr le joug que maintient, sur leur cou, la triple coalition des marchands, des intellectuels et des politiciens: pour transcender l'échange, le concept et l'Etat, un immense effort sera nécessaire, une lutte grandiose et formidable, une bataille napoléonienne, où le monde du travail, ramassant toutes ses forces et faisant bloc, d'un sursaut suprême, fera crouler le vieux monde et surgir en pleine clarté et en pleine indépendance la société nouvelle. C'est ce qu'exprime le mythe de la grève générale.

Or, que devra réaliser la grève générale? *Elle devra réaliser l'unité dans et par la liberté:* et voilà le scandale des scandales, pour tous nos marchands, nos intellectuels et nos politiciens habitués à faire descendre l'ordre d'en haut et à croire qu'une coordination centrale peut, seule, produire l'unité, convaincus, autrement dit, de la nécessité éternelle de l'Etat. Et il faut les voir hausser dédaigneusement les épaules, quand on leur parle d'un mouvement qui, sans mot d'ordre central, sans état-major, chaque atelier gardant toute sa liberté d'allure et sa pleine autonomie, pourrait réaliser cette unanimité héroïque devant laquelle croulerait le vieux monde centralisé et gouvernementalisé. Ce serait là, selon eux, un vrai miracle (et l'on sait si nos intellectuels, esprits forts superlativement, admettent le miracle où que ce soit) et un démenti par trop catégorique aux décrets de la Science une, qui, seule, selon Auguste Comte, le pape de notre clergé savant, peut rétablir, au sein de nos sociétés modernes profondément troublées, anarchiques et désorganisées, l'ordre et la hiérarchie nécessaires.

Cette idée de l'ordre descendant d'en haut et ne pouvant être produit que par une coordination centrale, c'est-à-dire par l'Etat, est une des plus enracinées dans l'esprit humain. On a relevé maintes fois le caractère foncièrement jacobin et autoritaire de la démocratie soi-disant lbérale;

Proudhon a écrit là-dessus des pages définitives; et M. Augagneur, ex-proconsul à Madagascar, grand démocrate devant l'Eternel et libre penseur intrépide, n'a-t-il pas déclaré que ce qui manquait le plus à notre démocratie c'était... l'autorité? Il se réserve sans doute, au moment opportun, d'en faire un usage... napoléonien; car il est curieux de constater combien nos démocrates rêvent tous de faire leur petit Napoléon (1). Mais il y a mieux en-

---

(1) Il n'y a rien, au demeurant, de bien extraordinaire à cela, car notre démocratie est un césarisme administratif. Entre la démocratie et le césarisme, il y a affinité de nature: il faut lire à ce propos les pages que Proudhon a écrites dans les *Notes et éclaircissements* ajoutés à la *Justice,* sur le *Jacobinisme et l'Empire.* L'Empire est toujours la dernière pensée et la suprême ressource de la bourgeoisie, celle à laquelle elle pense, dès qu'elle se sent menacée un peu sérieusement: les journées de Juin ont abouti au Coup d'Etat du 2 décembre ; et depuis le 1er mai 1906, où elle a eu si peur, la bourgeoisie ne rêve plus que de *pouvoir fort* pour écraser ces satanés syndicalistes: c'est ce qui explique la marche accélérée de notre démocratie vers l'arbitraire et l'autoritarisme. *L'ordre napoléonien* est un ordre purement gouvernemental, purement mécanique, purement bureaucratique, cher à une bourgeoisie affamée de tranquillité extérieure, d'affaires fructueuses et vivant au jour le jour; et cet ordre brutal, sans âme, tout matérialiste, est manœuvré par la bohème: bohème bonapartiste, bohème républicaine, bohème socialiste, gens d'affaires et de plaisirs, société d'*entretenus,*

core : et cette idée de l'ordre par l'Etat a vraiment le don d'égarer beaucoup d'esprits et de les amener aux conceptions les plus... incohérentes. Ne voyons-nous pas, par exemple, nos nationalistes de l'*Action française* rêver je ne sais quel syndicalisme royaliste! Au fait, voilà une preuve du fameux complot. Il ne faut plus en douter : *la Confédération* est de mèche avec le Roi — ce Roi sauveur, qui doit arbitrer le capital et le travail et

---

pour ne pas employer un mot plus énergique et plus populaire. C'est vraiment ce que Proudhon appelait le « règne Louis XV des bourgeois » : après nous le déluge! Dans cet ordre, toutes les forces, *par nature libres et sociales,* comme la religion, la propriété, la famille, sont traitées comme des forces brutes subalternes et tournées au seul maintien de l'ordre extérieur et mécanique : l'Eglise est liée à l'Etat par un Concordat qui fait d'elle une auxiliaire de la police et du gouvernement ; la propriété, prostituée au Pouvoir y devient agioteuse, et le propriétaire, dont la mission est pourtant de s'opposer à l'absolutisme de l'Etat, y devient un agent de centralisation et d'autocratisme : l'homme, comme dit Proudhon, ne s'unit plus à la terre ; il ne l'épouse plus, il en fait sa concubine ; et dans sa hâte bestiale de jouir, il la viole et l'épuise ; la famille suit la même décadence : le divorce en fait peu à peu une « union libre » ; la dépopulation fait des campagnes un désert, et la pornocratie ravage les villes. L'ordre règne, mais c'est comme dans Tacite : *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant!* L'Etat lui-même, dont la nature est toute guerrière, devient une force toute plouto-

faire descendre sur notre société française désorganisée par la République jacobine l'ordre souverain de sa Toute-Sagesse. Comme si nos Jacobins n'étaient pas les dignes successeurs de nos rois et n'avaient pas simplement porté à sa dernière perfection ce que nos rois ont créé — c'est-à-dire, précisément, ce mécanisme de l'Etat niveleur, centralisateur, destructeur de tout particularisme provincial, contre lequel M. Léon Daudet vitupère chaque dimanche! (1).

---

cratique; l'or est son maître; s'il fait la guerre, c'est uniquement par instinct de pillage et d'exploitation, et l'armée est ravalée au rang de *gendarmerie civile,* de corps brut, fait d'automates, esclaves passifs de l'arbitraire gouvernemental: il peut y avoir du *militarisme*; il n'y a plus *d'esprit militaire.* Cet ordre napoléonien est vraiment la caricature monstrueuse de l'ordre véritable; il est l'ordre géométrique opposé à l'ordre vital; et l'on conçoit que l'*Action française,* qui travaille, elle, à restaurer un ordre sérieux, organique, spirituel, vivant et libre par opposition à cet ordre de façade, tout mécanique et tout matérialisé, n'ait pas d'ennemis plus acharnés que tous nos conservateurs *genre Gaulois,* tous férus plus ou moins de bonapartisme, et qui ne verraient dans le Roi, s'il revenait, qu'un *Bonaparte légitime.* (*Note de 1913.*)

(1) Je laisse ce passage tel quel, sans y rien changer, pour mieux montrer combien la position de l'*Action française* était alors inattendue et par suite facilement incomprise. Il va sans dire que l'idée d'un *syndicalisme royaliste* est une idée absurde; mais cette absurdité n'a jamais

Mais laissons ces puérilités. Deux choses, écrivait Proudhon, souffrent aussi peu que possible l'autorité : c'est l'amour et le travail. C'est dire que l'idée d'un ordre essentiellement gouvernemental est une idée, non de producteurs, de travailleurs,

---

existé que dans la cervelle des adversaires de l'*Action française*. Georges Valois n'a jamais rêvé de syndicalisme monarchisant; il sait très bien que le syndicalisme, se plaçant sur le terrain uniquement économique et professionnel, ne peut être *ni confessionnel ni politique, ni jaune ni vert;* il y a un mouvement ouvrier autonome, et qui doit rester tel; la seule question qui se pose est de savoir quelles relations ce mouvement ouvrier autonome peut soutenir avec l'Etat, républicain ou monarchiste; et la thèse de Valois est seulement que la monarchie formerait un *milieu politique* plus favorable que la République au développement d'un syndicalisme vraiment autonome. Quant à la question de savoir si la monarchie a commencé le mouvement de centralisation achevé par la Révolution et l'Empire, il n'est pas contestable, à mon sens, que, dès Richelieu, la monarchie ne soit entrée dans cette voie; on a pu exagérer la centralisation monarchique, on ne peut la nier; il existait encore, sans doute, à la veille de la Révolution, beaucoup de libertés locales, provinciales, corporatives, et c'est la Révolution qui a porté le dernier coup à cet édifice de libertés; mais pourquoi contester que la monarchie ait commencé le travail de démolition? Il ne faut pas dire, à mon sens, que la centralisation est *républicaine* par essence; ce qu'il faut dire, c'est qu'elle est *bourgeoise*, et qu'elle répond aux nécessités de *l'ordre bourgeois*. Les observations de Marx, à ce propos, dans la *Commune de Paris*, me semblent décisives. Au demeu-

mais une idée de gens qui vivent en dehors de la production et prétendent la dominer pour en être les parasites; par conséquent, une idée de bourgeois, d'échangistes, de marchands; une idée d'intellectuels et de politiciens. M. Bergson, dans son

---

rant, cette centralisation fut nécessaire, et n'est-ce pas Proudhon lui-même qui a écrit dans la *Justice* ces lignes, qu'on sera sans doute étonné de trouver sous sa plume de fédéraliste et de décentralisateur pourtant assez convaincu: « Quoi qu'ait écrit Saint-Simon, *avocat d'un ordre de choses évanoui; quoi que ressasse à sa suite une démocratie absurde,* notre jugement sur Louis XIV doit être celui de Voltaire. Avant lui, il n'y avait pas eu véritablement de roi de France: *c'était toujours un chef féodal.* Il fallait un homme qui, faisant tout plier sous le niveau d'une loi commune, ralliât la nation et grandît la royauté en sa personne de tout l'abaissement de la noblesse. Pour ce rôle d'orgueil qui enchanta nos pères et servit de transition à d'autres fins, Louis XIV fut *sans pareil* » (t. III, p. 393). La raison d'être essentielle du mouvement centralisateur ébauché par la monarchie et achevé par la Révolution et l'Empire, ce fut de détruire le *particularisme féodal:* et, comme je ne sache pas qu'on rêve de revenir à ce particularisme, s'il peut bien s'agir aujourd'hui de décentraliser et de transcender l'Etat moderne, le véritable jugement historique à porter sur la centralisation monarchique et révolutionnaire ne doit pas être un jugement de pure négation et de condamnation pure et simple; ce doit être un jugement largement compréhensif et qui montre à quelles fins, comme dit Proudhon, le mouvement centralisateur doit servir de transition. (*Note de 1913.*)

Evolution créatrice, nous montre, par une fine et subtile analyse de l'idée d'ordre, que ce qu'on imagine comme étant l'absence de tout ordre, comme étant le désordre et l'anarchie, c'est tout simplement l'absence de l'ordre auquel on est habitué; en l'espèce, de l'ordre géométrique; mais qu'il y a un *ordre vital* qui, pour être tout l'opposé de l'ordre géométrique, n'en est pas moins un ordre, et même un ordre bien supérieur. On pourrait dire de même, que l'ordre gouvernemental est, dans le domaine politique, l'analogue de l'ordre géométrique; c'est celui auquel on est habitué, voilà tout; et que l'anarchie, ce spectre qui hante nos bourgeois... socialistes, et qu'on conçoit comme l'absence de tout ordre, est un ordre sans doute tout opposé à l'ordre gouvernemental, mais un ordre tout de même, et même un ordre bien supérieur, l'analogue de l'ordre vital. Et remarquez que l'analogie est d'autant plus exacte que, si la géométrie est la forme naturelle de notre intelligence, le gouvernement semble, lui aussi, la vocation naturelle de nos intellectuels: intellectuels et politiciens sont d'accord pour faire du métaphysique un prolongement du physique, lui-même conçu *geometrico more,* et du social ou économique un prolongement du politique ou gouvernemental. Mais la vérité, c'est que le métaphysique est l'inverse du physique, tout comme le social est l'inverse du politique ou du gouvernemental. Seule-

ment, pour admettre cette inversion, il faut se placer au point de vue d'une philosophie de la production, d'une philosophie de la création. La philosophie de M. Bergson est précisément cette philosophie de la création : s'étonnera-t-on encore que les syndicalistes révolutionnaires puissent l'utiliser? (1).

---

(1) Cette opposition du *politique* et du *social* est précisément ce que méconnaît la démocratie, qui, muant tout le social en politique, *fait évanouir,* autrement dit, *la société dans l'Etat.* Or, la société doit être une *anarchie positive, un ordre libre, l'ordre vital* de M. Bergson; l'Etat, au contraire, par nature, est statique, conservateur; son rôle, précisément, est de faire contrepoids à l'anarchie civile qui, sans lui, dégénérerait en anarchie pure et simple, comme, sans la nécessaire réaction de la société, l'Etat lui-même dégénérerait en pure autocratie. La démocratie prétend extraire électoralement l'Etat de la société : elle n'aboutit qu'à frapper l'Etat et la société d'une double et radicale impuissance, impuissance de l'Etat qui, sorti de l'élection, n'a plus aucune force devant les prétentions naturellement anarchistes des citoyens; et impuissance de la société, qui, dévorée par un Etat à la fois monstrueux et faible, énorme et poussif, se voit paralysée dans son libre essor. Ce qu'il faut, c'est redonner à l'Etat et à la société leur indépendance réciproque et leur réciproque liberté de mouvement, en les cantonnant l'un et l'autre dans leur domaine respectif. L'Etat ou l'autorité est un, et la société ou la liberté un autre; ni la société ne saurait se concevoir sans Etat, comme le croient à tort tous les anarchistes modernes, ni l'Etat dévorer la société, comme

On a dit: savoir, c'est prévoir; on a dit aussi: gouverner, c'est prévoir; c'est sans doute que la science était conçue sur un type politique; on sait assez, du reste, combien Auguste Comte était entiché de hiérarchie et de gouvernementalisme. Et si l'on réfléchit que, comme le dit M. Bergson, « la science moderne est fille de l'astronomie, qu'elle est descendue du ciel sur la terre le long du plan incliné de Galilée » (p. 362), et qu'il n'y a pas de science où savoir soit davantage prévoir et calculer à l'avance la marche des phénomènes, on ne s'étonnera plus qu'on ait pu concevoir une science politique, une science sociale, qui fût capable de prévoir les actes sociaux des hommes. Mais évidemment, pour admettre la possibilité d'une telle science, il faut assimiler chaque unité humaine à une unité planétaire, et c'est alors le triomphe de l'ordre géométrique, de l'ordre gouvernemental.

---

le veulent tous les étatistes; mais, de leur libre antagonisme, doit résulter l'équilibre social et la *paix civile* (qu'il ne faut pas confondre avec la *paix sociale*). Quand le syndicalisme disait conspirer *la mort de l'Etat,* il n'entendait exprimer par là que l'absolutisme de sa propre notion; ce n'est pas à un absolu de se limiter lui-même et de concevoir, ce qui est contradictoire, sa propre relativité; mais si l'Etat existe, un Etat digne de ce nom, cet absolutisme est *ipso facto* ramené à la raison et à l'ordre dont, sans ce contrepoids nécessaire, il tend naturellement à exorbiter. (*Note de 1913.*)

c'est-à-dire un ordre dans lequel le temps, le temps-invention, le temps-liberté, ne compte pour rien; un mécanisme parfait, la réalisation de ce mathématisme universel, que rêve obstinément la science moderne.

Mais veut-on aller au fond des choses et rechercher la raison fondamentale de la résistance qu'on oppose à l'idée d'un *ordre libre*? Sorel l'a très bien dégagée: « Les anciennes philosophies, écrit-il (1), se rendaient très mal compte des déterminations sociales; tantôt elles introduisaient un mécanisme rigide, tantôt elles supposaient une mobilité infinie de la volonté; *ces deux attitudes correspondaient à deux régimes politiques:* la première, à des sociétés dans lesquelles les masses agissent sans penser, sous l'action de la coutume, sous la terreur du despotisme ou sous l'impulsion de démagogues; la seconde, à des oligarchies dont les membres sont habitués à satisfaire tous leurs caprices. Les déterminations révolutionnaires, que nous avons surtout intérêt à connaître aujourd'hui, sont à la fois *libres et stables,* parce qu'elles dépendent de la conscience profonde de gens qui ne prétendent point s'élever au-dessus de la condition populaire. C'est justement de cette liberté que

---

(1) Voir son article sur « l'Evolution créatrice », n° 191 du *Mouvement socialiste,* p. 275.

traite la philosophie de M. Bergson. » C'est pourquoi, pour le dire tout de suite, le syndicalisme révolutionnaire se distingue si profondément et du socialisme politique et de l'anarchisme: le socialisme politique, manifestement, correspond au premier type; il envisage le prolétariat comme une masse qui doit agir sans penser, sous l'impulsion de chefs démagogues; et il a de la société une conception hiérarchique, autoritaire, saint-simonienne; l'anarchisme, au contraire, correspond au second type: c'est, étendu à tous les hommes, le point de vue d'une oligarchie habituée à satisfaire tous ses caprices et pour qui la volonté, par conséquent, est douée d'une mobilité infinie; l'anarchisme conçoit l'ouvrier sur le modèle du bourgeois intellectuel, qui, n'étant engagé dans aucun lien historique et social et ne faisant partie d'aucun atelier — libre d'une liberté absolue et transcentantale — ne connaît d'autre règle que sa fantaisie et ne veut se plier à aucune discipline. Il faut ajouter, au surplus, que les deux types se complètent fort bien, car nos démagogues veulent bien de la discipline pour les masses qu'ils prétendent diriger, mais non pour eux: eux, ils planent au-dessus de ces masses mécanisées; et ils entendent bien échapper à toute règle, à toute loi, comme à tout contrôle. Tous deux — le socialisme politique et l'anarchisme — ne prennent-ils pas l'ouvrier *en dehors de l'atelier*, le premier comme

citoyen, et le second comme *homme*? La démocratie électorale, nous l'avons vu, n'est-elle pas comparable à un mécanisme aveugle, et si l'anarchisme se réalisait jamais, ne serait-ce pas une sorte d'abbaye de Thélème? Et quand le socialisme politique pense à l'atelier, ne le transforme-t-il pas aussitôt en « réunion électorale », et l'anarchisme en « club d'esthètes »?

Le syndicalisme révolutionnaire, au contraire, prend l'ouvrier dans l'atelier; ce n'est plus le citoyen, ce n'est pas l'homme abstrait qu'il envisage en lui, c'est le producteur — et le producteur d'un atelier libre, autonome, où l'ancienne autorité mystique du Maître s'est fondue dans la discipline impersonnelle, purement technique et objective, du travail; où la force collective ouvrière, dégagée de toute tutelle, parvenue à l'autonomie, est désormais, à elle seule, l'âme de la production. Nous nous trouvons en présence de déterminations sociales qui, en effet, sont à la fois libres et stables; ce n'est plus l'ordre purement mécanique de l'Etat, où les volontés sont juxtaposées comme les pièces d'une machine, et ce n'est pas la fantaisie anarchiste, celui-là ayant toujours servi d'ailleurs à garantir celle-ci (les gouvernants ne sont-ils pas les « anarchistes » d'en haut, dont les caprices sont d'autant plus libres que les masses sont plus mécanisées?); mais c'est la force collective populaire enfin maîtresse d'elle-même et cessant de

s'aliéner entre les mains de l'Etat pour constituer un organisme libre, autonome et vraiment spirituel, c'est-à-dire social; ou encore, pour reprendre les expressions de Marx, « c'est l'homme, reconnaissant et organisant ses forces propres comme des forces sociales et ne séparant plus de lui la force sociale sous forme de force politique »; autrement dit, ce que nous avons appelé « la mort de l'Etat ».

L'Etat a été jusqu'ici le support des concepts sociaux; au-dessus des volontés individuelles, isolées, dispersées et non organisées, il apparaissait comme le seul lien social, lien nécessaire, lien providentiel; et il semblait impossible qu'on puisse envisager un seul instant sa disparition: car, devant cette hypothèse, les hommes se reculaient, épouvantés, comme s'ils se fussent soudain trouvés devant le vide. Eh quoi, être réduit à la chétive individualité, l'horizon individuel pour tout horizon! L'individu lui-même sentait qu'une telle réduction équivalait pour lui à un vrai suicide. C'est pourquoi l'anarchisme ne fut et ne sera jamais populaire; quelques intellectuels, des esthètes, des littérateurs en mal de paradoxes, peuvent bien se dire anarchistes, rêver ce qu'ils appellent l'individu libre; leur vie réalise déjà cette sorte de *vide social,* cette réduction de la vie spirituelle à la seule fantaisie et au seul caprice individuels. Mais ce ne peut être là un

rêve populaire. Le peuple se sent, s'éprouve un être collectif, un être social; et pour lui, comme pour Proudhon, l'être, c'est le groupe; le groupe, non la foule ou le troupeau, le tas gregaire: car il ne se rencontre peut-être nulle part ailleurs autant de types individuels originaux, de fortes personnalités, aux traits accusés et vigoureux, que parmi le peuple. Voyez le peuple courir au passage d'un régiment, courir aux revues, aux parades militaires: des esprits forts déplorent cet engouement populaire pour l'armée, ils l'interprètent comme une manifestation de servilité, de fétichisme, de superstition: l'éternelle bêtise des foules! Les esprits forts, les beaux-esprits, montrent par là qu'ils ne comprennent rien à l'âme populaire; ce sont des décadents, gens profondément *désocialisés,* qui ont perdu dans le culte de leur Moi et de leur profond génie tout sens social, et, par conséquent, toute entente de la vie vraiment spirituelle. La vérité, c'est que, dans l'armée, le peuple se reconnaît lui-même; l'armée est à ses yeux la manifestation glorieuse de son être collectif; l'armée, c'est l'Etat lui-même, c'est-à-dire le peuple s'hypostasiant, se divinisant lui-même, se voyant en beau, jeune, riche de vie, marchant à la victoire, ayant devant lui un infini de gloire et de conquêtes.

Et c'est pourquoi la désaffection du peuple pour l'armée, l'antimilitarisme et l'antipatrio-

tisme sont choses si graves: c'est, tout le monde le sent bien, que cela signifie ni plus ni moins la mort même de l'Etat, l'Etat se vidant de son contenu populaire, retombant à plat sur lui-même, flasque, comme une cosse vide. Mais est-ce à dire que le peuple soit devenu anarchiste, au sens traditionnel du mot? Pas le moins du monde. Il s'est passé simplement ceci: c'est que le peuple a pris conscience de lui-même dans les ateliers; il a eu la révélation de sa force collective, de son être collectif, dans ces groupements de lutte que sont les syndicats; et, dès lors, l'Etat, et ce qui incarne le mieux l'Etat, l'armée, n'a plus eu, à ses yeux, la valeur mystique du seul support réel de son être social: il a transporté sur lui-même, il s'est accordé à lui-même cette valeur mystique; les idées d'action directe et de grève générale n'ont pas d'autre sens. « Ce que nous mettons à la place des armées permanentes, disait Proudhon, ce sont les compagnies industrielles » (1). Et voici comment Proudhon s'exprimait au sujet de ces compagnies: « Enfin apparaissent les compagnies ouvrières, *véritables armées de la Révolution,* où le travailleur *comme le soldat dans le bataillon,* manœuvre avec la précision de ses machines; où des milliers de volontés, *intelligentes et fières,*

(1) *Idée générale de la Révolution,* p. 259.

se fondent en une volonté supérieure, comme les bras qu'elles animent engendrent par leur concert une force collective plus grande que leur multitude même » (1). N'est-ce pas là une parfaite transposition de ce qu'on pourrait appeler l'ordre militaire à l'ordre ouvrier?

Véritables armées de la Révolution: les voici en branle; elles ne partent plus à la conquête de l'Europe; elles ne sont plus la vivante incarnation de l'Etat français moderne, audacieux et conquérant, voulant façonner le monde à son image; les temps sont finis de la démocratie héroïque et guerrière, qui acheta ses titres de noblesse sur les champs de bataille de Valmy, de Jemmapes et de Fleurus; la bourgeoisie est devenue pacifiste, et le peuple est devenu antimilitariste; mais elles partent à la conquête de l'atelier libre, et, devant elles, s'ouvre l'horizon infini de la production moderne, débarrassée de toute entrave et libre de toute tutelle, animée d'un rythme prodigieux et ivre d'ambitions formidables. Le premier ennemi rencontré, c'est le patronat, le capitalisme, voulant à tout prix maintenir son autorité mystique et son hégémonie dans cet atelier que, sans doute, il a édifié, mais dont les ouvriers sont aujourd'hui déjà plus véritables *possesseurs* que lui-même;

---

(1) *Idée générale de la Révolution,* p. 232.

et, derrière le patronat, voici se dresser l'Etat, et tout ce qui dépend de l'Etat: tout le monde des parasites de la politique, de la bureaucratie, de la finance, de l'intelligence; tout le vieux monde « doré, paré, fainéant », les anciennes classes pré-capitalistes et les nouvelles classes bourgeoises, tous suspendus aux basques du Pouvoir, dont ils attendent le salut par l'écrasement des producteurs; les voici en branle; les grèves succèdent aux grèves; et leur rythme va s'accélérant, chaque jour plus précis, plus sûre et plus audacieuse l'attaque; jusqu'à la grève générale, jusqu'au grand corps-à-corps final, où le Destin décidera qui, des non-producteurs ou des producteurs, devra dominer désormais le monde (1).

---

(1) Je répète, pour ceux qui seraient tentés de voir ici une tendance un peu trop accusée à l'utopie (en fait, les grèves sont loin d'avoir pris ce rythme *crescendo,* et *l'épopée des grèves*, dont Sorel parlait un jour, ne s'est pas réalisée), qu'il faut se garder, au contraire, de donner à ce passage un sens utopique. Quand on interprète un mouvement social, il faut le prendre tel qu'il est et tel qu'il se conçoit lui-même, et ne pas substituer ses propres conceptions aux siennes: l'utopie a toujours un caractère individualiste et intellectualiste; le mythe est une intuition sociale. Les écrivains bourgeois qui s'occupent de questions sociales ont toujours une tendance à ne voir dans l'ouvrier qu'une sorte de *mineur* ou de *larbin*: ils veulent bien rechercher ce qui pourrait faire de la condi-

Tel est le mythe de la grève générale. Il exprime la résurrection d'un peuple, prenant conscience de lui-même, de sa personnalité complexe, de son unité spirituelle, comme d'un *tout indivisé*: en face de l'intellectualisation croissante, c'est-à-dire de la matérialisation croissante de la nou-

---

tion ouvrière une condition meilleure ; ils reconnaissent qu'il y a des améliorations à apporter au sort des ouvriers et qu'il faut *réparer les maux causés par la grande industrie;* mais ils ne veulent pas que ce soit les ouvriers eux-mêmes qui, librement, recherchent ce qui leur convient: ils voient toujours le mouvement ouvrier avec des lunettes... jaunes. Ce qui fait au contraire la valeur sociale du mouvement ouvrier rouge (pour lui donner sa couleur vraie), c'est précisément qu'il est animé de cet esprit guerrier, générateur du droit et source de liberté; les ouvriers ne veulent plus être traités en mineurs ou en larbins; ils ont l'orgueil de vouloir être traités en *hommes libres*. Et c'est cet esprit de liberté, esprit invincible, qui effraie tant tous nos conservateurs, gens fort timorés: ils prêchent le devoir, l'opposant au droit, traité par eux de rêverie métaphysique malsaine (voir Auguste Comte). Que cet esprit de liberté engendre des excès, s'égare parfois ou dégénère en pure licence, c'est possible, c'est certain; mais si la liberté ne comporte pas la capacité du mal comme du bien, de l'erreur comme de la vérité, *ce n'est plus la liberté :* l'erreur de *tous les intellectualistes et dogmatiques sociaux,* c'est de ne pas admettre la liberté du mal et de l'erreur. L'homme a été créé libre, cela veut dire, sans doute, que Dieu a voulu qu'il apprenne à ses dépens et à ses risques et périls, à travers des expériences mal-

velle décadence, comme autrefois le christianisme en face de la décadence romaine — en face de cette « détente » générale, de cette « extension » dans l'espace social, où chaque individu est redevenu une monade isolée et close, un atome, une pauvre unité réduite à sa misère physique et mo-

---

heureuses, terribles et souvent tragiques, à s'élever à la vérité et au bien. Dieu a jugé qu'un *univers libre* était plus parfait qu'un *univers esclave*; il a préféré régner sur des *êtres libres* que sur des *larbins*. Le monde moderne est affamé de liberté: c'est sa grandeur, c'est aussi, si l'on veut, sa misère; mais grandeur et misère sont toujours corrélatives. Tous les utopistes sociaux ne rêvent que de lui remettre des lisières, que de le faire rentrer, bien sage et résigné, dans les cadres d'un ordre immuable et figé. Eh, bonnes gens, soyez donc plus hardis et moins couards, et ne vous faites pas plus royalistes que le roi ni plus conservateurs que Dieu lui-même. Il n'y a qu'une chose qui donne du prix à la vie, c'est la liberté: sans elle, tout est insipide. Vous craignez ses excès: eh, trouvez donc des contrepoids, renforcez l'autorité, et vous aurez l'équilibre. L'équilibre ne peut se trouver dans la seule autorité ni dans la seule liberté; mais il doit résulter, je le répète une fois de plus, du libre antagonisme d'une *autorité entière* et d'une *entière liberté*. En dehors de là, il n'y a que despotisme ou anarchie. Si le mouvement ouvrier moderne dégénère trop souvent en pure licence anarchique, c'est précisément qu'il ne rencontre pas ou n'a pas jusqu'ici rencontré en face de lui une bourgeoisie assez énergique, pour lui résister de front: il n'a trouvé qu'une bourgeoisie couarde et poltronne, une bourgeoisie

rale, replongée dans la barbarie raffinée d'un égoïsme animal, et rendue, à force de civilisation, à la liberté de l'état de nature — en face de cet éparpillement, de cette pulvérisation, de cette atomisation, où plus rien de social ne subsiste, aucune unité spirituelle, aucune cité, aucun droit,

---

pacifiste et humanitaire, que la peur fait toujours capituler ou qui, par sa trop molle résistance, *corrompt son assaillant*. Loin donc de se plaindre que les ouvriers aient l'esprit trop libre, il faudrait plutôt déplorer la trop grande facilité qu'ils ont à suivre des directions étrangères et à se contenter, comme idées, des ragots que leur passent des bourgeois décadents. Il n'y aura de mouvement ouvrier sain et véritable que le jour où, la bourgeoisie ayant cessé de vouloir *faire du patronage* et se contentant d'être ce qu'elle doit être, une évocatrice hardie de forces productives, ne donnera plus dans aucune espèce de socialisme: ce jour-là, les ouvriers, livrés à eux-mêmes et à leurs seules forces, prendront peut-être aussi une conscience plus nette et plus claire de leurs véritables intérêts, et nous aurons peut-être enfin une *lutte de classes* digne de ce nom, et non plus ces obscures et inféconds rivalités de *classes démocratiques*, se disputant autour du ratelier, toujours trop peu garni, de l'Etat-Providence. Le mouvement ouvrier, concentré sur le terrain économique, sans alliage de bourgeois, d'intellectuels et de politiciens, pourra prendre cette allure grandiose et épique, qui fera atteindre tout ensemble à la société bourgeoise sa perfection historique et à la classe ouvrière sa pleine maturité sociale. Les grands mouvements historiques sont toujours de grands mouvements épiques. Que serait la *grande* Révo-

un peuple se reforme autour des ateliers, dans les syndicats, dans les grèves, un peuple, c'est-à-dire une unité spirituelle, une cité nouvelle, un droit nouveau, une civilisation nouvelle; le mouvement de tension ramenant à l'unité les éléments épars; l'acte simple et indivisé, l'acte créateur,

---

lution française sans les guerres de la Révolution et de l'Empire? Ramenée aux seules luttes des clubs et des assemblées, aux seules *Journées*, elle apparaîtrait sous un jour bien misérable et bien prosaïque. Ce qui fait sa grandeur, c'est évidemment qu'elle fut le passage d'un *régime de devoirs* à un *régime de droits*, à qui la gloire d'une épopée guerrière qui dura vingt ans donna droit de cité définitif dans l'Histoire. De même, dans l'esprit de Sorel, l'épopée des grèves, si elle s'était déroulée sur le plan d'une véritable lutte de classes, devait donner au mouvement ouvrier une gloire immortelle et faire passer dans le trésor historique de l'humanité un droit nouveau : le producteur se serait élevé à la dignité impérissable de l'homme libre. Les intrigues d'une démocratie apaisement-détente ont fait jusqu'ici avorter cette épopée des grèves, et, comme dit Sorel, l'avenir de l'humanité se retrouve plongé dans la plus complète indétermination. Tout ce qu'on peut espérer, c'est que le demi-réveil bourgeois, qui semble se manifester à l'heure actuelle, aille en s'affermissant et force par réaction la classe ouvrière à se réveiller à son tour. Toutes nos espérances sociales reposent donc sur le double mouvement nationaliste et syndicaliste : il faut saluer dans Sorel et Maurras les deux maîtres de la régénération française et, j'ajouterai, européenne. (*Note de 1913.*)

dont l'entendement matérialiste ne saurait épuiser la riche infinité et devant lequel toujours il s'arrête étonné, sceptique et gouailleur, lui, le critique impuissant; car Apollon ne sait pas créer, il ne sait qu'organiser, classer, ordonner; qu'il laisse donc à Dionysos toute la liberté de ses créations: lorsque Dionysos aura créé dans l'enthousiasme et le délire mythiques, Apollon pourra venir : « l'âge des amours, dit Proudhon, est l'époque de l'explosion du sentiment juridique » (1), et si l'idéal doit être au service du Droit, sans l'idéal, le Droit demeure inerte et stérile.

Le socialisme politique, avec Guesde, était parti d'une intuition aiguë de la lutte de classes; mais pour avoir transporté cette intuition sur le terrain démocratique et parlementaire, sur le terrain bourgeois, sur le terrain de l'échange, il s'est vu enliser chaque jour davantage. Ce fut un mouvement croissant d'intellectualisation et de matérialisation, où tout enthousiasme révolutionnaire avait fini par disparaître. Le syndicalisme, avec le mythe de la grève générale, revient donner au socialisme une vigueur nouvelle qui, cette fois, n'est plus exposée à se perdre; mouvement de producteurs sur le terrain unique de la produc-

---

(1) *Justice*, 10e étude, p. 453.

tion, avec, à l'horizon, une révolte générale des ouvriers de tous les ateliers soulevés d'un seul élan — c'est l'échange, le concept et l'Etat, cette fois, nettement dépassés et transcendés; et c'est la fin de la domination dans le monde des marchands, des intellectuels et des politiciens.

CONCLUSION

La victoire de Pascal

On sait comment Proudhon, dans sa *Théorie de la Propriété,* répondit à ceux qui l'accusaient de rechercher, par des contradictions perpétuelles, une sorte de popularité malsaine « ... D'autres ont prétendu qu'en 1840 et 1846, de même qu'en 1848, j'avais visé à la célébrité par le scandale. Cette fois il diront, déjà ils l'impriment, que je cherche à ramener sur moi l'attention du public qui m'abandonne par une contradiction nouvelle, plus impudente encore que la première. Que veut-on que je réponde à des intelligences borgnes, Fourier aurait dit simplistes, fanatiques de l'unité en logique et en métaphysique aussi bien qu'en politique, incapables de saisir cette proposition, pourtant bien simple : que le monde moral, comme le monde physique, repose sur une pluralité d'éléments irréductibles et antagoniques, et que c'est de la contradiction de ces éléments que résulte la vie et le mouvement de l'univers ? Eux, au contraire, expliquent la nature, la société et

l'histoire, comme un syllogisme. Ils font tout sortir de *l'Un,* comme les anciens mythologues; et quand on étale devant eux cette multitude d'inconciliables, d'indéfinis et d'incoercibles qui bouleversent leurs cosmogonies unitaires, ils vous accusent de polythéisme et soutiennent que c'est vous-même qui êtes en contradiction (1). »

On ne pouvait comprendre en effet comment Proudhon, après avoir dans son premier Mémoire déclaré la propriété un vol, finissait par en démontrer la légitimité, tout en continuant à affirmer pleinement justifiée sa critique première. Je m'attends de même à ce que l'on trouve étrange qu'après avoir exalté, comme je l'ai fait, le syndicalisme révolutionnaire, j'aboutisse à admettre la possibilité d'une restauration de l'Etat sous la forme que propose l'*Action française,* et cela, scandale des scandales, sans abandonner en quoi que ce soit ma critique syndicaliste. J'ai déjà indiqué, dans l'Avant-Propos, toute l'importance qu'avait à mes yeux la *Théorie de la Propriété* pour l'interprétation de la pensée proudhonienne; mais il ne sera pas inutile, en conclusion, de revenir sur ce point. Je prie, en effet, qu'on veuille bien, avant de se scandaliser, prêter une attention toute particulière à la manière

(1) *Théorie de la propriété,* pp. 212-213.

extrêmement originale dont Proudhon réhabilite cette propriété que, tout d'abord, *d'un point de vue tout logique et tout rationaliste,* il avait condamnée. C'est en effet *dans les abus mêmes de la propriété* que Proudhon finit par trouver sa justification. Ecoutons d'ailleurs Proudhon lui-même: « La destination politique et sociale de la propriété reconnue, j'appellerai une dernière fois l'attention du lecteur sur l'espèce d'incompatibilité qui existe entre *le principe* et les *fins* et qui fait de la propriété une création vraiment extraordinaire. Est-il vrai, demanderai-je encore, que cette propriété, maintenant sans reproche, est pourtant la même, quant à sa nature, à ses origines, à sa définition psychologique, que celle dont la critique exacte et impartiale a si vivement surpris l'opinion; que rien n'a été modifié, ajouté, retranché, adouci dans la notion première; que si la propriété s'est humanisée, *si de scélérate elle est devenue sainte,* ce n'est pas que nous en ayons changé l'essence, que nous avons au contraire religieusement respectée; c'est tout simplement que nous en avons agrandi la sphère et généralisé l'essor ? Est-il vrai que c'est dans cette nature *égoïste, satanique et réfractaire* que nous avons trouvé le moyen le plus énergique de résister au despotisme sans faire crouler l'Etat, comme aussi d'égaliser les fortunes sans organiser la spoliation et museler la liberté ? Est-il vrai, dis-je, car

je ne saurais trop insister sur cette vérité à laquelle la logique de l'école ne nous a pas accoutumés, que pour changer les *effets* d'une institution qui, dans ses commencements, fut le comble de l'iniquité, pour métamorphoser l'*ange de ténèbres en ange de lumière,* nous n'avons eu besoin que de l'opposer à lui-même, de l'entourer de garanties et de décupler ses moyens, comme si nous eussions voulu exalter sans cesse, dans la propriété, l'absolutisme et l'abus ?

« Ainsi, c'est à la condition de rester ce que la nature l'a faite, à la condition de conserver sa personnalité entière, son *moi* indompté, son esprit de révolution et de débauche, que la propriété peut devenir un instrument de garantie, de liberté, de justice et d'ordre. Ce ne sont pas ses inclinations qu'il faut changer, ce sont ses œuvres; ce n'est plus en combattant, à la manière des anciens moralistes, le principe de la concupiscence, qu'il faut désormais songer à purifier la conscience humaine; comme l'arbre dont le fruit, âpre et vert au commencement, se dore au soleil et devient plus doux que le miel; c'est en prodiguant à la propriété la lumière, les vents frais et la rosée, que nous tirerons *de ses germes de péché des fruits de vertu.* Notre critique antérieure subsiste donc : la théorie de la propriété libérale, égalitaire, moralisatrice tomberait, si nous prétendions la distinguer de la propriété

absolutiste, accapareuse et abusive; et cette transformation que je cherchais sous le nom de synthèse, nous l'avons obtenue, sans aucune altération du principe, par un simple équilibre (1). »

Ainsi donc, c'est dans le caractère *satanique* de la propriété — je reprends l'expression même de Proudhon, elle est curieuse et suggestive — c'est dans la conservation de ce caractère satanique que se trouvent en définitive la justification et la raison d'être de la propriété; pour que cet ange de ténèbres devienne un ange de lumière, il faut qu'il garde l'esprit de révolution et de débauche de son « moi » indompté : *felix culpa,* dit la mystique chrétienne en parlant de la faute d'Adam, heureux péché qui nous a valu la rédemption par le Christ; et comme cette transfiguration de la propriété, pour le dire en passant, rappelle bien la transfiguration, dans cette même mystique, d'Eve en Marie, par laquelle la femme passe du rôle *douloureux* au rôle *glorieux !* De même, dirai-je à propos du syndicalisme, c'est dans son caractère révolutionnaire, indompté, satanique, que se trouve sa vraie valeur sociale : la violence prolétarienne, déclarait Sorel dans ses *Réflexions,* est une chose très belle, très noble et très héroïque, et il nous invitait à saluer les révo-

(1) *Op. cit.* pp. 209-210.

lutionnaires comme les Grecs saluèrent les héros spartiates qui défendirent les Thermopyles et contribuèrent à maintenir la lumière dans le monde antique. Cette apologie de la violence a paru scandaleuse à nos pusillanimes conservateurs comme à nos républicains régicides et chez qui Harmodius et Aristogiton passèrent toujours cependant pour des héros; mais l'opinion des *braves gens* et des *gens nantis* n'a jamais eu la moindre valeur philosophique; elle est celle de gens chez qui la poltronnerie tient lieu de toute critique et de toute pensée. « Les *honnêtes gens,* dit Proudhon quelque part, sont *les grands coupables.* C'est à eux de se faire vengeurs, justiciers et policiers; de chasser les intrigants gouvernementaux, les exploiteurs, les malfaiteurs, les coquins, les fourbes. » Mais les *honnêtes gens* laissent toujours faire : ils ressemblent à ces catholiques français qui, pareils à des moutons, se sont laissé tranquillement dépouiller, sans avoir d'autre réaction défensive que de mettre toutes leurs espérances de salut dans un Briand ou un Poincaré. Laissons donc les *honnêtes gens* à leur pusillanimité gémissante : ils oublient toujours beaucoup trop que *qui veut sauver sa vie la perdra* et ils méritent amplement leur misérable sort.

Pour bien comprendre la pensée de Sorel et reconnaître avec lui la valeur historique et civilisa-

trice de la violence et de son introduction dans les rapports sociaux, il faut se rendre maître de la théorie des antinomies et voir à quelle conception du monde et de la vie elle aboutit. *La guerre nourrit le patriotisme comme la grève nourrit le socialisme,* ai-je dit (1). Que voyons-nous, en effet, à l'heure actuelle ? Sous la double menace allemande et syndicaliste, nous assistons à un réveil de la bourgeoisie contemporaine ; l'esprit guerrier et religieux l'emporte sur l'esprit pacifiste et humanitaire; la jeunesse actuelle, si nous en croyons Agathon et son enquête, est toute pénétrée d'aspirations patriotiques et catholiques ; le petit-fils de Renan écrit ce curieux *Appel des armes,* qui est une double apologie de l'armée et de l'Eglise, prises dans toute la pureté et toute la rigueur de leur notion; et Péguy (2), dont Psichari n'est d'ailleurs qu'un disciple, nous avait déjà donné ce beau *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc,* à propos duquel Sorel signala le réveil de l'âme française et le synchronisme des

(1) Ch. IV, p. 205.

(2) Pourquoi faut-il que nous constations, avec un sensible regret, que le même Charles Péguy se fait l'éditeur d'un Benda ou d'un Joseph Reinach, dont il vient de publier un cahier sur la loi de trois ans ? Ce spectacle a quelque chose d'affligeant et suffirait à vous rendre... antisémite.

aspirations patriotiques et religieuses. Incontestablement, il y a quelque chose de changé dans l'âme de la bourgeoisie qui, *d'anarchisante* qu'elle était il y a dix et quinze ans, devient *monarchisante,* même lorsqu'elle reste républicaine (son *poincarisme* n'est guère, en effet, qu'un *monarchisme honteux*). Les penseurs du XVIIIe siècle, les fameux Encyclopédistes, cessent d'être les héros de la pensée moderne : le centenaire de J.-J. Rousseau fut un avortement; on n'a pas osé célébrer officiellement celui de Diderot. Le siècle qui est en faveur, c'est le *grand siècle,* et le penseur auquel on se réfère le plus volontiers, c'est Pascal. Sorel a signalé, avec pleine raison, les orientations pascaliennes de l'âme contemporaine et j'ai déjà rappelé, dans une note, qu'il a traduit cette évolution sous une forme saisissante: « Pascal, a-t-il écrit quelque part, a vaincu Descartes » (1). La grande faveur de la philosophie de M. Bergson tient précisément à ces orientations pascaliennes, cette philosophie étant, de toute évidence, pénétrée du plus pur esprit de l'auteur des *Pensées;* et il suffit de lire l'*Appel des armes,* le *Mystère* de Péguy et l'*Enquête* d'Agathon pour constater à quel point est profonde l'influence de cette philosophie.

(1) Dans un article paru en Italie dans *Il Resto del Carlino* et intitulé *Dio ritorna.*

J'ai dit : sous la double menace allemande et syndicaliste. Il est évident, en effet, que ce retour de la bourgeoisie contemporaine à un esprit guerrier et religieux s'est accompli sous l'influence des *violences* allemandes et ouvrières. Du songe humanitaire on s'est réveillé, à partir de 1905, patriote; depuis Tanger, la perspective d'une guerre avec l'Allemagne a retrempé l'âme française, et, comme il est naturel pour ceux qui ont lu le premier volume de *La guerre et la paix,* l'esprit guerrier a renouvelé l'esprit religieux — la guerre, cette réalité grandiose, sublime et terrible, impliquant une philosophie de la vie à base de pessimisme héroïque et ne pouvant guère se concilier avec le plat optimisme de la philosophie du XVIIIe siècle.

On voit les conséquences idéologiques de la réintroduction du *fait guerrier* dans la réalité contemporaine : la bourgeoisie, au point de vue national, tend à reformer ses cadres. Aboutira-t-elle à la restauration monarchique, pour justifier le dilemme du livre de Sembat : *Faites un roi, sinon faites la paix* — livre sur la valeur duquel je ne voudrais pas m'hypnotiser, mais qui n'en est pas moins, par son seul titre, un signe très symptomatique de l'évolution des idées contemporaines ? C'est ce qu'on ne saurait dire ; mais le certain, c'est, d'ores et déjà, une transformation considérable de l'esprit public.

Au point de vue social, les conséquences ne sont pas moins notables. Ici aussi, la bourgeoisie est en travail de reconstitution; ici aussi, elle se réveille du *songe humanitaire* pour revenir à une plus saine notion des réalités, et je vois même se créer une sorte *d'école de dirigeants* (1) où, sans m'arrêter à ce que son programme peut comporter encore d'utopie anglo-saxonne, patronaliste et modernisante, je remarque une affirmation assez altière du droit de la bourgeoisie à son rôle de *direction.* Et il n'y a pas de doute que c'est sous l'influence du mouvement ouvrier contemporain et de l'introduction du fait de la grève, que la bourgeoisie éprouve le besoin de se reformer, de raffermir ses positions et de redresser son esprit et ses mœurs, qui, de pacifistes et jouisseuses, se referaient guerrières et manufacturières, j'entends par là dignes d'une classe qui a la responsabilité effective de la production et qui veut marcher résolument à la tête du progrès technique moderne.

Au terme de cette évolution, et si l'influence de l'idée guerrière sous sa double forme nationale et sociale se maintenait sur une période assez

---

(1) Je fais allusion à cette *école d'humanités contemporaines* que vient de fonder M. Joseph Wilbois sous le titre du CAP.

longue, nous aurions une bourgeoisie patriote, religieuse, sévère en ses mœurs, chez qui, au point de vue social, nous retrouverions ces *capitaines d'industrie,* ces héros de l'industrie moderne, qui ont fait la grandeur et la puissance du capitalisme, et qui, au point de vue national, recouvrerait l'énergie de reconquérir sa place dans le monde, en redonnant à la notion de l'Etat toute sa valeur romaine et guerrière. Ce serait la fin du *pacifisme,* et, avec lui, de toutes les formes émollientes de la *religion* dite moderne, — humanisme, tolstoïsme, *modernisme* de tout acabit, *in omni genere, modo et casu.*

L'esprit démocratique, qu'on pourrait définir l'esprit de conciliation et de paix poussé à sa dernière limite — conciliation sociale par la suppression des classes et leur évanouissement au sein de l'Etat, conciliation internationale par la suppression des patries et leur évanouissement au sein de l'Humanité —, est évidemment opposé à cette évolution, qui est sa négation pure et simple ; et l'on comprend qu'il fasse *tout le possible* pour la contrarier. Il a déjà réussi à rapprocher le syndicalisme du socialisme et de l'anarchisme, ces deux formes extrêmes de la démocratie projetées sur le terrain ouvrier; il s'efforcera de rapprocher la France et l'Allemagne, fût-ce au prix d'une abdication réelle de notre pays, et c'est bien là, en effet, ce que propose Marcel Sembat.

Il faut donc détruire l'esprit démocratique, en ruiner le prestige, en faire éclater aux yeux de tous la radicale malfaisance nationale et sociale, si nous voulons que l'évolution décrite plus haut s'achève et reconstruise les classes dans leur structure — la bourgeoisie par la guerre, le prolétariat par la grève.

*
* *

Felix culpa, disions-nous plus haut avec la théologie chrétienne, appliquant cette expression mystique à la justification proudhonienne de la propriété (1). Heureuses donc les *violences* allemandes et syndicalistes, disons-nous maintenant, puisque leur introduction dans notre vie contemporaine comporte déjà de si belles conséquences idéologiques. Dans le texte de Proudhon, que j'ai cité tout à l'heure, j'ai souligné à dessein toutes les expressions qui rappellent la mystique chrétienne — et, en vérité, on pourrait dire que la théorie des antinomies n'est qu'une application à la marche des événements sociaux des idées fondamentales de cette mystique. *Felix culpa,* heureuse la faute d'Adam, qui nous a valu la ré-

---

(1) Proudhon dit même expressément que « la théorie de la propriété est le pendant de la théorie de la justification, par les sacrements, de l'homme déchu » (p. 239).

demption par le Christ, proclame la théologie ; n'est pas pécheur qui veut; c'est dans les grands pécheurs que se trouve l'étoffe des grands saints, pense-t-elle encore — toutes formules traduisant la même idée et pouvant constituer, aux yeux du rationalisme moderne, une paradoxale et scandaleuse apologie du Mal.

Un auteur anglais, M. Chesterton, présentant une apologie du christianisme, faisait voir en lui *l'exaltation des contraires :* douceur et violence, guerre et paix, attachement et détachement (1) — un rythme mystérieux porte l'âme chrétienne à tous les sommets des vertus antagoniques, sans qu'il lui soit permis jamais de rester dans ce qu'on appelle le juste-milieu, la médiocrité bourgeoise et cette espèce de sérénité alexandrine particulière aux sociétés ultra-rationalisées. C'est ce que cet auteur appelait les *paradoxes du christianisme.* Est-il besoin de rappeler combien la pensée de Pascal fut dominée par l'idée des contradictions du cœur humain? S'il s'abaisse, je le vante; s'il se vante, je l'abaisse : toute l'apologétique pascalienne est fondée sur l'antinomie de

---

(1) Dans une séance de la *Société française de Philosophie,* M. Bergson a dit aussi : « *Attachement* et *détachement,* voilà les deux pôles entre lesquels la moralité oscille ». (Séance du 2 mai 1901, *Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive,* p. 57.)

la grandeur et de la bassesse humaines. Et, d'une manière générale, ne peut-on pas dire que le christianisme repose sur l'antagonisme du *divin* et de l'*humain,* réconciliés, concentrés, réunis d'une manière extraordinaire dans la personne du Christ, de l'Homme-Dieu? Dans cette brochure, intitulée *A reculons,* que j'ai eu l'occasion déjà de citer et qui est l'œuvre d'un Père chartreux, je vois cette opposition nettement reconnue. Le christianisme, selon ce Père chartreux, réalise un équilibre miraculeux entre la nature divine et la nature humaine; le Christ, c'est l'union de ces deux natures, et une union telle, que loin de comporter aucune atténuation, aucune dégradation de l'une ou de l'autre, elle les exalte toutes deux à leur maximum de puissance, de pureté et de grandeur. Il arrive que l'homme puisse écraser Dieu ou que Dieu puisse écraser l'homme : ce n'est pas là le christianisme, nous dit ce Père chartreux ; car le christianisme implique, postule, exige une double exaltation de l'homme et de Dieu, de la liberté humaine et de la liberté divine. Nous avons exactement ici la loi des antinomies proudhoniennes. Dieu peut écraser l'homme, le divin peut étouffer l'humain : c'est l'exagération des régimes cléricaux et théocratiques, amenant les réactions anticléricales; c'est la folie du *détachement,* amenant une réaction du sentiment païen de la vie, une fureur d'*attachement* à la vie; ce

sont les Renaissances succedant au moyen âge. L'homme peut écraser Dieu : ici, c'est l'humain qui passe au premier plan et accapare tout l'horizon; le divin semble s'évanouir; nous avons le rationalisme absolu des périodes de sécularisation; l'Etat remplace l'Eglise; la science, la foi; un positivisme tout terrestre donne le ton à toutes les manifestations de la vie sociale; l'*homme,* comme le proclama un jour Jules Guesde, *devient Dieu;* c'est la religion de l'humanisme. Mais ces mouvements de sécularisation et d'athéisation absolues sont toujours suivis de réactions religieuses. Après le XVIII[e] siècle, nous avons le renouveau chrétien, auquel le *Génie du christianisme* de Chateaubriand donna le branle; et aujourd'hui, après la sécularisation dreyfusienne, nous avons de nouveau un réveil religieux. Un rythme singulier fait ainsi passer l'histoire des *excès du divin* dans les *excès de l'humain,* et inversement, sans qu'il semble possible qu'un équilibre stable puisse être obtenu.

La grande scission du monde moderne et de l'Eglise catholique, scission qui paraît irrévocable à tant d'esprits comme à Proudhon (1), n'a pas

---

(1) Proudhon écrit en effet ceci, dans son *Jesus,* pp. 94, 95 et 96 : « Il est patent que l'humanité croyante voit des choses que l'humanité savante n'aperçoit pas; elle conçoit, raisonne et juge autrement; elle conclut diffé-

d'autre cause que cette réaction de l'humain contre les excès du divin, au moyen âge. Le monde moderne a conquis la liberté intellectuelle, la liberté de la science; à aucun prix, il ne veut abandonner cette conquête, et tout régime clérical qui prétendra réimposer des limites à cette liberté intellectuelle, que le monde moderne veut absolue et infinie, rencontrera de sa part l'opposition la

---

remment... Là est la grande scission moderne. Elle est irréparable. Impossible d'en revenir. Il faut pour rendre la société possible que les uns, les incrédules, fassent effort de tolérance, tandis que les autres, les pieux, feront effort de charité. Nous devons reconnaître tous, de bonne foi, ce que nous sommes, accepter notre situation, nous respecter les uns les autres et nous entre-secourir comme si nous étions tous, tout à la fois et au même degré, savants et croyants, pieux et justiciers. Il n'y a qu'un moment où la réconciliation entre nous soit possible, c'est celui de la *mort*, celui où le vivant rentre dans l'éternité. A ce moment, le savant qui a longtemps médité, longtemps combattu, qui s'est dévoué gratuitement à la justice, qui a vécu sans espérance ultérieure, le héros du dévouement, le vrai homme, peut tendre la main au croyant et recevoir ses adieux. » L'accent de la page est fort beau et d'une grande élévation de pensée; l'antagonisme de la raison et de la foi, du savant, qui ne connaît que l'expérience, et du croyant, qui vit dans le surnaturel, y est posé dans toute sa force; mais, en fait, l'histoire nous offre l'exemple de nombreux *savants* qui furent en même temps *croyants*, sans que *leur foi* ait en rien gêné *leur science;* l'antagonisme est plus *politique* que *philosophique*,

plus acharnée. Nous sommes entrés dans la voie de la sécularisation la plus complète, et toute résistance de l'Eglise ne fera qu'accélérer le mouvement, bien loin qu'elle puisse le ralentir. Le plus sage et le plus habile pour l'Eglise, ce serait peut-être, en définitive, de laisser le champ libre à l'Etat (1). Si l'Eglise adoptait cette attitude,

---

et l'Eglise, par son attitude maladroite vis-à-vis de Proudhon lui-même, n'a pas peu contribué à l'exacerber dans la pensée de l'auteur de la *Justice*. Quand le *préjugé rationaliste*, qui n'a rien à voir avec la vraie science, se sera pleinement dissipé, quand les antagonismes politiques ne lui donneront plus la force artificielle qu'il possède aujourd'hui, on s'apercevra que l'on peut parfaitement faire cohabiter *la plénitude de la science* avec la *plénitude de la foi*.

(1) Qu'on ne dise pas que c'est là conseiller à l'Eglise l'abdication pure et simple; à supposer que l'école publique subsiste seule — ce à quoi d'ailleurs tout nous indique que nous serons infailliblement amenés — l'Eglise aurait d'autant plus de raisons de critiquer et de surveiller les manuels mis entre les mains des enfants que l'Etat resterait le seul éducateur; on ne pourrait plus l'accuser de rêver la domination politique; l'intérêt sacré des consciences apparaîtrait comme son seul et unique mobile et l'Antiéglise serait bien obligée de baisser pavillon. La lutte se livrerait ainsi sur un terrain bien plus favorable, où l'Eglise aurait avec elle tout ce qu'il y a d'honnête et de libre en France. Aussi bien l'enseignement libre donne-t-il au point de vue d'une *formation chrétienne* sérieuse et profonde des résultats si merveilleux? Ce n'est pas nous,

l'Anti-église, faute d'objet, s'éteindrait d'elle-même; et, comme les *excès de l'humain* ne manquent jamais d'engendrer une réaction religieuse, l'Eglise, très rapidement, reconquerrait une situation morale hors pair. N'est-il pas remarquable que ce soit de l'Université de l'Etat que sortent les plus fermes défenseurs du catholicisme, alors qu'en fait ce sont les Jésuites qui ont réchauffé sur leur sein les Voltaire, les Diderot et tous les Encyclopédistes ? On pourrait ainsi aboutir à un *équilibre* où le divin et l'humain, sans se porter ombrage l'un à l'autre, garderaient entière leur liberté réciproque. Nous aurions un régime où la science et la foi seraient complètement libres, quoique conçues dans toute la rigueur de leur

---

c'est le Père chartreux, auteur de la brochure *A reculons*, c'est M. l'abbé Charavay de Lyon, qui le reconnaissent eux-mêmes. Sans compter qu'*au point de vue national et de la paix civile,* nous n'aurions plus *deux jeunesses, deux France,* la France de M. Homais d'une part, et celle de M. Bournisien de l'autre, la France anticléricale et la France cléricale, mais *une* France, où l'esprit scientifique et l'esprit religieux pourraient prendre leur plein essor sans se nuire réciproquement. Au surplus, comme la famille — et le catholicisme se trouve ici pleinement d'accord avec Proudhon — est la source la plus authentique et la plus profonde de nos idées morales, c'est à reconstituer la famille qu'il faut travailler, si l'on veut conserver à la moralité de solides appuis. L'Etat sera toujours un mauvais *éducateur;* il n'est bon que pour transmettre *un savoir*

notion et sans aucun *amollissement;* ce serait ce qu'on peut appeler une *ère classique,* les grandes époques classiques me paraissant caractérisées précisément par cet équilibre du divin et de l'humain, ce que j'ai appelé aussi l'alliance fraternelle de Dionysos et d'Apollon — comme on l'a vu au temps des tragiques grecs et du XVII[e] siècle français.

On parle beaucoup, actuellement, de *renaissance classique,* et Agathon nous assure que la jeunesse, aujourd'hui, si elle est patriote en politique, catholique en religion, est classique en littérature. La question au fond est beaucoup plus philosophique que littéraire, et la querelle entre le classicisme et le romantisme doit se trancher

---

abstrait; s'il veut se mêler de former des caractères et des consciences, il échoue misérablement. L'Etat est incompétent pour tout ce qui regarde notre psychologie profonde : les *valeurs mystiques,* les *valeurs familiales,* qui sont comme une transposition *dans le siècle* des valeurs mystiques (Proudhon voit dans la famille une *institution mystique* et déclare quelque part que *la chasteté est l'idéal de l'amour*) et les *valeurs ouvrières* dépassent la sphère de l'Etat et ne peuvent être maintenues dans le monde que par trois institutions : l'Eglise, appuyée sur de grands ordres religieux; la Famille, fondée sur le mariage indissoluble; et les Groupements ouvriers, où la morale des producteurs s'élabore et prend tout son essor; la *morale laïque,* qui est *antireligieuse, antifamiliale* et *antiouvrière,* ne peut donc être qu'une caricature de morale.

sur le terrain métaphysique. Il y a deux sortes de classicisme, le classicisme de Jean Chapelain et celui de Pascal, de Corneille et de Bossuet, chez qui d'ailleurs on s'est plu parfois à trouver beaucoup de romantisme; et le romantisme lui-même peut s'interpréter de bien des manières. N'a-t-il pas été, dans son fond, une réaction contre l'Encyclopédisme ? Il y a dans le romantisme une aspiration à la grandeur tragique, un sens tout schakespearien des antinomies vitales, sociales et métaphysiques, qui, malgré ses abus, ses excès, ses défaillances, lui conservent la valeur d'une grande époque littéraire. Le classicisme, au contraire, peut se présenter sous des allures vieillottes, séniles, académiques, où l'ordre est obtenu, non par l'exaltation de principes contraires au sein d'un équilibre fort et sain, mais par réduction, atténuation, adoucissement des antagonismes, produisant cette sérénité alexandrine dont je parlais plus haut. Il ne faut pas, en effet, s'hypnotiser sur le mot *ordre;* l'ordre peut être produit de bien des manières, par suppression des éléments à ordonner ou par leur mise en valeur au sein d'un équilibre supérieur. Nous avons vu Proudhon renoncer à la *possession* pour la *propriété* et conserver à celle-ci son caractère absolutiste et satanique; il ne s'agit, dit Proudhon, pour ***sublimer*** la propriété, que de lui prodiguer la lumière, les vents frais et la rosée. Les vrais

moralistes ne sont pas ceux qui suppriment les passions; ce sont ceux qui savent les utiliser, comme des forces, et les faire servir à la production d'un ordre supérieur. Il y a des classiques qui, exagérant les principes d'ordre et d'autorité, aboutissent à la stérilité, à l'atonie et à la mort : on pourrait leur appliquer le mot de Tacite : *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.* De même, il y a des romantiques qui, exagérant le principe de liberté, qu'ils confondent avec la fantaisie et l'arbitraire, aboutissent également à l'impuissance. Ils proclament la liberté de la passion, mais ils oublient que la passion, pour être forte, doit rencontrer des obstacles, et qu'elle est d'autant plus puissante, plus élevée et plus dramatique qu'elle se heurte à des barrières plus difficiles à emporter. Nous retrouvons toujours la même *loi des antinomies* et ce couple autorité-liberté dont Proudhon parle dans le *Principe fédératif* et en vertu duquel l'Autorité et la Liberté, pour atteindre à toute leur vigueur et toute leur pureté, doivent se balancer l'une l'autre. Il y a des classiques qui suppriment la liberté, et il y a des romantiques qui suppriment l'autorité; il n'y a plus dès lors de couple; il y a l'*Un,* qui, dans sa solitude, loin de pouvoir tout engendrer, comme le croient tous nos *fanatiques d'unité,* est condamné à l'impuissance la plus radicale. L'*ordre classique vrai* est un ordre où

tous les éléments contraires, portés à leur maximum de puissance, se balancent l'un l'autre et produisent par ce balancement un équilibre robuste et d'autant plus débordant de vie qu'il est plus riche en antagonismes.

*
* *

« Tout notre monde moderne est pris dans les filets de la culture alexandrine », ai-je rappelé avec Nietzsche. Si la *renaissance classique* veut aboutir, elle doit choisir entre les deux types de classicisme : le classicisme des grands tragiques grecs, le classicisme homérique et eschyléen, ou le classicisme de la Grèce décadente, des *Græculi,* le classicisme alexandrin. Eschyle ou Euripide ? La grandeur tragique du mythe prométhéen ou la platitude optimiste du socratisme ? Le Platon des mythes ou le Platon dialecticien ? Il ne faut pas, je le répète, dire avec M. Seillière : Apollon ou Dionysos, mais Dionysos-Apollon ou Socrate? Le rationalisme socratique, et j'ajouterai, pour lui donner une qualification moderne, cartésien, est fortement battu en brèche: *Pascal a vaincu Descartes.* En réfléchissant à l'antagonisme illustre de Pascal et de Descartes, on voit tout de suite la portée incalculable de cette formule de Sorel. En effet, que signifie cette victoire de Pascal sur Descartes? Elle signifie la victoire d'un *ratio-*

nalisme vrai sur un *rationalisme postiche,* chimérique, utopique, irrationnel, le rationalisme de la physique amusante et mondaine des gens du XVIIIe siècle et de la sociologie ennuyeuse et non moins mondaine des gens du XIXe; et elle signifie la victoire d'un *spiritualisme vrai* sur un *spiritualisme postiche,* rapporté, plaqué et inefficace, ou efficace seulement pour des âmes déjà fortement imprégnées à l'avance de christianisme. Personne, en effet, ne soutiendra ni ne pourra jamais soutenir que *la raison* d'un Pascal fut inférieure à celle d'un Descartes : l'intraitable et inflexible raison pascalienne, cette raison pour ainsi dire endiablée et dont la logique impérieuse et passionnée plonge dans la réalité des coups de sonde si hardis, si décisifs et si terribles qu'on peut à peine supporter l'éclat fulgurant des vérités ramenées au jour par elle — cette raison à laquelle je ne puis trouver d'équivalente que celle, au XIXe siècle, d'un Proudhon, pour la vigueur, l'intrépidité et l'inflexibilité, — qui ne la trouvera au contraire bien supérieure à la placide raison, un peu grise, un peu terre-à-terre, moyenne pour tout dire, de Descartes ? Car enfin, Descartes, c'est déjà, avant la lettre et avant le temps, un positiviste, un scientiste, un démocrate de la raison, pour qui le bon sens est chose commune et le progrès chose facile, unilinéaire, s'avançant sans à-coups sur la

ligne monotone et plate d'un temps mathématique indéfini. Descartes, c'est donc, incontestablement, le Père du XVIIIe siècle, l'ancêtre des Encyclopédistes; tout le XVIIIe siècle est *cartésien* dans les moëlles : il n'y a à cela aucun doute possible, et la victoire de Pascal sur Descartes, c'est donc la victoire sur l'esprit du XVIIIe siècle, qui est resté le *grand siècle* pour tous les rationalistes, les démocrates, les Juifs et les Sorbonards, mais qui, pour tout esprit non prévenu, ne peut désormais plus apparaître que comme le siècle plat et médiocre par excellence — siècle à la fois antimétaphysique, antireligieux et antiartistique, c'est-à-dire où les trois plus hauts produits de l'esprit, selon Hégel : la Philosophie, l'Art et la Religion, subirent comme une demi-éclipse; siècle en même temps de la *petite science*, où tout devient matière à propagande journalistique et salonnière, nullement donc un grand siècle scientifique; — et siècle canaille et libertin, qui a vu naître ces trois gravelures de taille, la *Pucelle*, la *Religieuse* et le *Supplément au Voyage de Bougainville*, et où, sous le raffinement des manières et la fameuse *douceur de vivre*, se cachait la corruption effroyable des sociétés ultra-intellectualisées, ultra-rationalisées, ultra-policées, et passées tout entières du régime de la guerre et du travail au régime du spectacle et de la jouissance.

Nous sommes maintenant beaucoup trop *barbares* pour goûter encore le charme faisandé de cette pourriture élégante et parfumée; et les progrès prodigieux accomplis par la science et l'industrie au XIXe siècle, progrès dont nous sommes fiers à juste titre, nous ont rendus trop *sérieux* pour ne pas estimer ce *rationalisme de salon et de boudoir* une chose bien puérile et bien sotte. Nous sommes, en un mot, beaucoup trop *profonds* pour être encore *cartésiens.*

Le *spiritualisme postiche* de Descartes est-il plus solide que son rationalisme ? Et si Descartes eut la prétention de substituer, dans les collèges, sa philosophie à celle de saint Thomas, et si Bossuet put un temps être sa demi-dupe — on sait qu'il ne tarda guère d'ailleurs à reconnaître son erreur et à prédire les destins antireligieux du cartésianisme — devons-nous croire à la profondeur du spiritualisme cartésien ? Nous avons ici encore le témoignage de Pascal, dont *les Pensées,* manifestement, sont dirigées, en grande partie, contre Descartes, — Descartes « inutile et incertain » — et qui, évidemment, n'a dit le fameux mot : « La philosophie ne vaut pas une heure de peine », qu'après une lecture des *Premiers principes.* Descartes impatientait Pascal, parce que Descartes, c'est un *déiste,* comme c'est un *scientiste,* et que rien ne paraissait chose plus fade, plus niaise, plus absurde à Pascal que le déisme,

à qui, déclare-t-il expressément, il préfère l'athéisme le plus caractérisé (1). Pour l'auteur du *Mystère de Jésus*, c'est-à-dire pour un homme qui avait pratiqué l'expérience religieuse à ce degré de profondeur et d'acuité, le déisme de Descartes devait évidemment apparaître comme la chose la plus superflue, la plus vaine, la plus *inutile* qui soit. Et il est de fait que ce spiritualisme cartésien, s'il a pu faire illusion, n'a pu séduire que des âmes déjà très fortement christianisées et qui, par conséquent, sous-entendaient à ce déisme pauvre et maigre la richesse de leur expérience religieuse et lui donnaient ainsi une vie et une profondeur qu'il n'avait pas et ne pouvait pas avoir. On ne sent en effet nulle part chez Descartes de vives préoccupations religieuses et morales; il n'y a pas d'*éthique cartésienne;* on voit très clairement que, pour Descartes, la morale est chose quelconque, adventice, étrangère, pour ne pas dire encombrante; il laisse cela à d'autres; lui, déjà tout gonflé de cet orgueil

---

(1) « Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satifasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur: et par là ils tombent *ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également.* » (Art. XXII, 6, édition Havet).

scientiste et de cet optimisme insupportable de nos modernes, ne s'abaisse pas à de si mesquines pensées, et, dédaigneusement, abandonne ce domaine à la coutume. Aucun sens, chez ce pré-positiviste, du tragique de la vie ; une *sécurité* toute rationaliste; aucune vision des abîmes vertigineux entre lesquels s'avance, incertaine et troublée, la pensée humaine, cette lueur, selon Pascal, qui vacille entre deux infinis de grandeur et de petitesse; mais une *platitude* vraiment déjà toute moderne, cette familiarité de *parvenu* qu'est l'homme moderne, pour qui tout mystère est dévoilé et qui s'avance dans la vie avec l'assurance grossière et insolente d'un Gaudissart de province.

« Inutile et incertain », inutile pour la science et la vraie raison, inutile pour la foi et les vrais croyants, tel est donc bien ce Descartes, dont on a fait cependant le père de la pensée moderne, et qui l'est bien, en effet, si l'on ne considère cette pensée que sous ses aspects les plus communs, les plus superficiels et les plus caducs comme aussi les plus nuisibles — père des Encyclopédistes, père aussi d'Auguste Comte, contre lesquels la pensée contemporaine est en réaction profonde, toute pénétrée qu'elle est de pascalisme et de bergsonisme. Et aperçoit-on maintenant toute la portée, toute la signification de la victoire de Pascal sur Descartes ? Descartes

vaincu, c'est *le rationalisme* vaincu, et par rationalisme, il faut entendre exactement ce rationalisme abstrait, ou, pour mieux dire, cet *intellectualisme* moderne, étranger à la vraie science et subversif de la raison tout court, qui n'a été inventé que pour battre en brèche les croyances chrétiennes et substituer à la religion une conception dite scientifique du monde, qui est bien la chose la plus niaise et la plus plate que l'on ait pu inventer au cours des siècles. Avec Descartes, c'était toute chose rabattue sur le plan de la *petite science,* des *idées claires et distinctes;* plus de mystère; un monde entièrement transparent; la philosophie, l'art et la religion remplacés par la science, c'est-à-dire les trois plus hauts produits de l'esprit, par lesquels s'opère l'investissement de ce mystère fondamental qu'est la vie, remplacés par une discipline toute mécanique et conceptuelle terriblement stérilisante; la prose substituée à la poésie; le triomphe, en un mot, de ce que j'ai appelé *l'homme théorique,* le Faust moderne, l'Intellectuel, cet *homme instruit* qui passe pour un *homme cultivé* et pour qui la petite région des idées claires et des concepts distincts usurpe insolemment sur l'immense et tragique obscurité de l'univers.

Mais, comme l'a proclamé Faust lui-même, « la théorie est grise et l'arbre de la vie est vert ». Et le dégoût nous a saisis de cette plate limpidité

d'un monde antimétaphysique, antireligieux et antivital, partant profondément antipoétique, où nous ne voulons plus nous laisser dessécher et tarir davantage. Tous, nous sommes fatigués de cette sérénité socratique et alexandrine d'un monde tout logique, qui, au premier contact avec les réalités tragiques, nous laisse si désemparés ; et, comme *Socrate s'exerçant à la musique,* nous pressentons qu'il y a, par delà la science, un monde de l'art, un monde mystérieux et enchanté, le monde du sublime et du beau, enfant de la Liberté créatrice. Nous ne croyons plus à cette raison cartésienne, pour qui *l'évidence* est le critérium de la vérité; car nous avons appris qu'il y a, comme dit Proudhon, une raison collective dont les démarches ne sont pas analogues à celles de notre raison individuelle, ce que le catholicisme exprime en parlant des desseins impénétrables de la Providence, et Hegel, « des ruses de la Raison » ; et nous savons que le monde est un phénomène mystique, que nous sommes impliqués dans une action qui nous dépasse et que le drame, dont nous sommes un instant les acteurs, se développe sur une scène à la fois si grandiose, si terrible et si magnifique, que nous ne pouvons que par lueurs, par les ressources d'une intuition, comme dit M. Bergson, évanouissante, en pressentir et en deviner l'élan vertigineux et la sublime grandeur. « Attelés, comme

des bœufs de labour, à une lourde tâche, écrit M. Bergson, nous sentons le jeu de nos muscles et de nos articulations, le poids de la charrue et la résistance du sol. Agir et se savoir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l'œuvre qui s'accomplit et le sillon qui se creuse, voilà la fonction de l'intelligence humaine. Pourtant *un fluide bienfaisant* nous baigne, où nous puisons la force même de travailler et de vivre. De cet *océan de vie,* où nous sommes immergés, nous aspirons sans cesse quelque chose et nous sentons que notre être, ou du moins l'intelligence qui le guide, s'y est formé par une espèce de solidification locale. La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout (1) ». Par l'intuition philosophique, par la création artistique, par l'expérience religieuse, nous arrivons, en effet, à prendre de cet *océan de vie,* dont M. Bergson nous parle, comme une aspiration plus large et plus profonde; nous entrons en quelque sorte dans le *mouvement créateur* lui-même pour en adopter le rythme, et, au lieu d'en rester à « cette espèce de solidification locale » où l'intelligence seule nous laisse, parmi la désolation d'un univers vidé et

(1) *Evolution créatrice,* p. 209.

réduit pour ainsi dire à sa pellicule superficielle, sans perspectives, sans horizons et sans profondeur, nous nous sentons emportés en plein ciel.

Débarrassés de cette philosophie intellectualiste étriquée et stérile, qui nous rendait la vie et l'histoire inintelligibles, et pour qui tout est *scandale logique,* l'art, la religion, la métaphysique, comme la liberté elle-même, nous pouvons aborder les problèmes que nous pose le monde moderne avec un esprit parfaitement libre et un cœur résolu à en affronter toute la tragique complexité. Le monde ancien était un monde arrêté, clos, fini ; il ressemblait à ce monde où, comme dit W. James, « votre professeur de philosophie vous fait pénétrer ». « Ici, écrit James, ne se rencontrent plus les contradictions de la vie réelle. Ce monde-là est d'une architecture toute classique : les principes de la raison en tracent les grandes lignes; les nécessités logiques en cimentent les diverses parties; et ce qu'il exprime, avant tout, c'est la pureté, c'est la dignité : on dirait un temple de marbre, dont la blancheur resplendit sur une colline! En fait, c'est là beaucoup moins une reproduction de notre monde réel qu'une construction d'un dessin très clair qu'on élève par-dessus et qu'on lui surajoute; c'est un sanctuaire, classique en effet, où l'imagination d'un rationaliste peut trouver un refuge et oublier l'aspect confus, *gothique,* que présentent les faits pris tels

quels » (1). W. James oppose ici le *gothique* au *classique* comme le *confus* au *clair*, et, par *classique*, il entend manifestement ce classicisme académique qui est une corruption du vrai et grand classicisme, que nous avons défini plus haut un équilibre du divin et de l'humain, du dionysien et de l'appollinien, du sublime et du beau, et qu'il faut incarner, historiquement, dans Eschyle et Sophocle, Michel-Ange et Raphaël, Corneille et Racine — équilibre extrêmement précaire, d'ailleurs, et fugitif, Sophocle, Raphaël et Racine pouvant déjà être considérés respectivement à Eschyle, Michel-Ange et Corneille, comme la transition à Euripide, aux Carrache et à Voltaire, c'est-à-dire à l'art rationaliste, fade et bourgeois, qui n'est que du classique dégénéré. Quoi qu'il en soit, et s'il est vrai que le Parthénon comparé à une cathédrale gothique doive être rangé plutôt dans la catégorie du beau et celle-ci dans la catégorie du sublime, il est clair qu'en passant de l'antiquité à l'âge moderne, on a bien la sensation de passer d'un monde fini, en prédominance de beauté, à un monde infini, en prédominance de sublime, où l'*âme,* comme dit M. Bergson, se hausse au-dessus de l'*idée,* et où, partant, à *une certaine assurance de facile intelligibilité*

(1) W. JAMES, *Le Pragmatisme,* p. 37.

se substitue *une inquiétude de vie,* qu'on ne qualifiera de romantique que pour en rabaisser systématiquement la noblesse et la grandeur : il suffit d'opposer Pascal à Socrate, le penseur moderne le plus profond au penseur grec le plus célèbre, la morale chrétienne à la morale grecque, pour comprendre, par ce raccourci saisissant, toute l'importance d'une transformation où il est évident que le christianisme a joué le rôle capital. Le christianisme, comme l'a dit Taine, a doté l'âme humaine d'une faculté nouvelle, la faculté mystique; il a découvert le *royaume de Dieu ;* désormais l'homme ne sera plus seulement *l'animal politique* d'Aristote, mais surtout et avant tout *un animal religieux;* la morale ne sera plus politique, et la religion débordera la Cité : il y aura, au-dessus des relations civiles et politiques, un domaine réservé, inaliénable et mystérieux, le domaine du *sacré,* qu'on essaiera plusieurs fois, mais en vain, de dériver sur l'Etat. Et voyez quel renversement de perspectives ! Pour Socrate, c'est la nature, c'est le monde physique qui est le domaine du mystérieux et de l'inaccessible, *le domaine réservé aux dieux;* le monde humain, le monde de l'âme, au contraire, lui paraît un petit monde clos, bien délimité et dont la raison fait aisément le tour, et il aboutit en conséquence à cette équation, qui nous semble, à nous modernes façonnés par le christianisme, énorme

et paradoxale : science égale vertu, qui égale bonheur. Pour Pascal, c'est l'inverse, exactement, qui est le vrai; Pascal ne doute pas plus que M. Bergson, que la science n'arrive à pénétrer de plus en plus le secret des opérations physiques ; dans ce monde de la nature, devant lequel la raison de Socrate s'arrêtait en proie au sentiment du divin et du mystérieux, la raison intrépide de Pascal s'élance avec une superbe assurance, en conquérante, qui est certaine ici d'accumuler découvertes sur découvertes; mais l'âme, mais le monde de l'âme, ce monde plein de contradictions, ce monde obscur, étrange et paradoxal, ce mélange singulier de grandeur et de bassesse, cette énigme vivante, ce chaos, ce n'est pas la « raison imbécile » qui pourra en donner la clef; il nous faut d'autres lumières que celles de la raison naturelle, et le rationalisme étale ici sa chétive et radicale impuissance.

On peut donc dire que le christianisme a creusé dans l'âme humaine des gouffres vertigineux; à ce petit monde clos, bien ordonné et tout harmonieux, comme le Parthénon sur l'Acropole, il a substitué le clair-obscur des vastes cathédrales, dont le vaisseau énorme et à demi éclairé semble pointer sa proue dans l'infini, porté sur une mer orageuse et guidé dans la nuit par la seule étoile du Berger. Et c'est bien ce que dit M. Bergson : l'Ame s'est haussée au-dessus de l'Idée, et une

inquiétude de vie s'est substituée à une *assurance de facile intelligibilité.* On nous a proposé plusieurs fois, à nous modernes, de nous refaire Grecs; mais ces projets puérils n'ont jamais excité qu'un sourire de complaisance très éphémère et l'âme moderne est devenue trop profonde pour se contenter de la légèreté superficielle et sans arrière-plan des Grecs socratiques et alexandrins.

* * *

Mais à quoi tient essentiellement cette profondeur tragique de l'âme moderne, dont nous trouvons l'expression grandiose et sublime dans la liturgie catholique, les drames d'un Shakespeare, les tragédies d'un Corneille, les *Pensées* d'un Pascal, les symphonies d'un Beethoven ? C'est que, pour nous modernes, le problème du mal, et avec lui le problème de la liberté (1), a

(1) C'est le problème du libre-arbitre qui est au cœur de la philosophie bergsonienne, comme de toute philosophie mystique : l'*Evolution créatrice* constitue un mythe grandiose où le drame de la Liberté est mis en scène ; M. Bergson accorde à l'homme doué du libre-arbitre une place tout à fait éminente dans la création. Je ne puis résister au plaisir de citer ici l'admirable fin du ch. III : « Ainsi, aux yeux d'une philosophie qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition, bien des difficultés s'évanouissent ou s'atténuent. Mais une telle doc-

été mis au premier plan. Proudhon appelait le problème du libre-arbitre « le sphinx et le nœud gordien, les Thermopyles et les colonnes d'Hercule de la philosophie ». Mais si ce problème est devenu capital dans le monde moderne, n'est-ce pas encore le christianisme qui lui a donné cette dignité éminente ? Dans la conception chrétienne du monde et de la vie, tout gravite, en effet, sur cette prérogative extraordinaire accordée par Dieu à l'âme humaine, la liberté. L'âme humaine est libre, libre de faire échec à Dieu lui-même; ce privilège redoutable, cette faveur inouïe lui ont été donnés; et, dès lors, le monde et la vie de-

---

trine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et le temps,

viennent le drame de la liberté, le drame de la Chute et de la Rédemption. Chaque être, en vertu de cette redoutable prérogative, devient, comme dit Proudhon, « une scission de l'absolu » et comme un absolu lui-même; le monde n'est plus une harmonie toute faite et préétablie, un *opéra*, une idylle, une pastorale; il devient le théâtre d'une lutte grandiose que toutes ces libertés, qui sont toutes des absolus, se livrent entre elles. « Ce

---

est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. » Pour M. Bergson, on le voit, le monde est le théâtre d'une lutte grandiose entre l'Esprit et la Matière, la Liberté et la Nécessité ; dans cette lutte, l'homme, sommet et résumé de la création, où toutes les forces se trouvent pour ainsi dire portées à leur maximum de grandeur et de puissance, joue le rôle capital : la liberté humaine, reflet de la liberté divine, entraînée vers les bas-fonds dans le mouvement de descente qu'est la matière par le poids du « péché originel » — pour parler le langage chrétien — mais aussi emportée vers les hauteurs par la « communion des saints » et « la réversibilité des mérites » est ainsi placée au cœur du monde et du drame grandiose d'une Chute et d'une Rédemption éternelles. Et il importe vraiment assez peu que le *langage bergsonien* corresponde exactement au *langage scolastique*, si la résonance profonde de la philosophie de M. Bergson est une résonance mystique, pascalienne et chrétienne.

qui rend la création possible, écrit Proudhon (1), est, à mes yeux, la même chose que ce qui rend la liberté possible, *l'opposition des puissances*. C'est avoir une idée très fausse de l'ordre du monde et de la vie universelle que d'en faire un opéra. Je vois partout des forces en lutte; je ne découvre nulle part, je ne puis comprendre cette mélodie du grand Tout, que croyait entendre Pythagore. » « Pour qu'il y eût accord entre les existences, il faudrait qu'elles ne vécussent pas aux dépens les unes des autres, qu'elles ressemblassent aux lions et aux gazelles du Paradis terrestre, qui *croissaient* et *multipliaient* en paissant le même préau. Mais rien ne peut être balancé, soutenu, alimenté par rien : la guerre est universelle et de cette guerre résulte l'équilibre. »

Ainsi, loi des antinomies, liberté, enfantement du beau et du sublime, tout cela se tient, et nous aboutissons à une conception tragique de la vie et de l'univers, qui est l'opposé de la conception socratique ou alexandrine, dont *l'opéra* (2) est

---

(1) *Justice*, T. III, p. 212.

(2) On connaît la manière dont Nietzsche, dans son *Origine de la Tragédie*, rapproche l'opéra de la culture socratique et alexandrine : l'opéra est à ses yeux l'art d'un public léger, frivole et profondément anti-artistique. Il est curieux de constater ici l'analogie des idées de Nietzsche et de Proudhon et leur commune et violente opposition à la conception optimiste du monde.

l'adéquate traduction dans le domaine de l'art. « Ni le respect des dieux; ni cette haute estime du Juste, qui rend l'homme esclave de la loi comme de la divinité elle-même; ni cette transfiguration de l'homme et de la nature par la poésie et l'art; ni l'enthousiasme philosophique capable de créer des martyrs, aussi bien que le droit et la religion; ni cette auréole divine qui entoure la tête du savant et du poète et que nous voyons poindre déjà sur le front de nos travailleurs; rien de tout cela ne saurait s'expliquer par l'entendement pur, par de purs instincts, de pures passions, en un mot, par le simple jeu de nos facultés premières. Supposons que la nature eût voulu faire de l'homme un animal simplement sociable. Elle n'avait qu'à lui donner en prédominance l'instinct de sociabilité, comme au mouton, et tout était dit : plus de jalousies, plus de tien et de mien, plus de guerres. Supposons qu'elle l'eût voulu créer seulement pour la science ou l'industrie : il lui suffisait de maintenir la séparation entre ses facultés, d'empêcher cette fusion de laquelle devait naître en lui, avec la liberté, une puissance d'idéal qui le porterait sans cesse au delà de la sensation, au delà de la pure réalité. Ainsi constituée dans son intelligence, notre espèce se renfermerait dans la connaissance et la production des choses utiles; elle penserait, elle parlerait, mais elle ne chanterait

pas; elle remplirait l'étrange vœu d'Horace, qui faisait une vertu au sage de ne rien admirer ; elle aurait des photographes, non des peintres; des praticiens, non des statuaires; des maçons, non des architectes; des chroniqueurs, non des historiens. Elle eût pu réaliser le rêve d'une langue unique, invariable, comme les signes du sourd-muet, comme le chant de l'alouette et du rossignol. Une parole artistique, flexible, vivante n'appartient qu'à un être libre. » (1)

Platon chassait les poètes de sa République, nous comprenons pourquoi. La liberté a toujours été odieuse à tous les dogmatistes sociaux, à tous les intellectualistes, à tous ceux qui rêvent d'enfermer la société dans des cadres figés et qui ne tolèrent d'autre liberté que celle du bien — le bien décrété par leur *despotisme éclairé*. Tous ces gens, *fanatiques d'unité,* supportent mal l'inévitable variété des êtres et des choses; ils voudraient tout résorber dans l'Un. Pourquoi, en effet, des patries? Pourquoi des langues diverses? Pourquoi des classes? Pourquoi des sexes? Pourquoi pas une seule humanité, une seule langue, un seul sexe, une association unique — sans guerres, sans antagonismes, sans luttes, dans la bienheureuse paix d'une idylle éternelle ? Tout devrait

---

(1) *Justice,* T. III, pp. 223-224.

être interchangeable, les races, les patries, les classes, les sexes. Mais, voilà, il y a la liberté, c'est-à-dire la capacité d'inventer du nouveau, de frayer hors des chemins battus, d'ouvrir de nouveaux horizons, d'*errer* aussi, de tomber, de trébucher, comme de monter et de marcher droit. Si nous ne parlons pas tous encore l'esperanto, c'est que nous sommes, malheureusement, des êtres libres, et qu'étant libres, il nous faut ces langues diverses où s'exprime la diversité de nos âmes nationales. Si nous ne formons pas encore une seule humanité, c'est encore et toujours parce que nous sommes libres et que les patries, comme les a très bien définies Georges Valois, ce sont « les formes diverses de l'expérience humaine ». Si nous ne voulons pas nous laisser absorber tous par l'Etat, c'est encore et toujours parce que nous sommes libres, et qu'étant libres, nous formons des classes diverses invincibles à l'uniformité étatique. Si même il y a deux sexes, et si cette dualité est invincible à tous les féminismes du monde, c'est encore que nous sommes libres et que la diversité sexuelle était nécessaire à la formation du couple conjugal, organe de la Justice. Donc, partout et toujours, la liberté, « ce grand Juge et ce souverain Arbitre des destinées humaines », comme l'appelle Proudhon.

Mais chose curieuse : ce monde moderne qui est si affamé de liberté, et qui, en fait, fait éclater

dans le domaine industriel et la production des choses utiles, un génie inventif si prodigieux et tel que, dit Marx, les pyramides d'Egypte, les aqueducs romains et les cathédrales gothiques ne sont rien auprès des merveilles qu'il enfante — ce même monde moderne, dans le domaine moral, nie la liberté, affirme le déterminisme et le matérialisme, substitue à la responsabilité individuelle un dogme de la responsabilité civile, qui est la négation pure et simple de la morale. Il se passe cette chose extraordinaire : l'art, la morale et la philosophie des modernes nient ce que leur activité affirme d'une manière si prestigieuse; et les créations gigantesques de l'industrie, ces merveilles d'audace et de puissance, attendent encore leur Homère ou leur Pindare, si bien qu'on dirait que l'imagination poétique des modernes semble en raison inverse de leur imagination industrielle et que notre espèce, désormais renfermée dans la connaissance et la production des choses utiles, pense et parle encore, mais ne sait plus chanter, frappée soudain d'une impuissance poétique singulière et paradoxale. « Quelques-uns, écrivait déjà Proudhon en 1856, ont essayé, de notre temps, d'interroger le peuple et n'en ont rien tiré. La Révolution a eu ses historiens, le socialisme ses orateurs, l'atelier ses chantres : qu'y trouve-t-on ? Le livre aux sept fermoirs a été ouvert, les pages sont blanches. Ce que l'état révolutionnaire

des masses a inspiré de mieux, en prose et en vers, se réduit à quelques réflexions d'une philanthropie sceptique, et rentre dans la littérature désolée qui sortit des ruines accumulées par la Révolution » (1). Et Oriani, dans sa *Rivolta idéale,* a fait également remarquer la platitude des œuvres que le souci des intérêts populaires a pu inspirer à un France, un Zola, un Tolstoï.

De cette singulière situation Proudhon donnait l'explication suivante : « Oh ! s'écriait-il, n'attendez pas que le peuple idéalise vos chemins de fer, instrument de sa servitude; vos machines qui, en le supplantant, l'abêtissent; vos banques où s'escompte le produit de sa sueur, vos bâtisses, que sa misère n'habitera pas; votre grand livre, où il ne sera jamais inscrit; vos écoles, pépinière d'aristocrates; vos codes, renouvelés du droit quiritaire. Le peuple se souvient de la Bastille, du 10 août et de la réquisition; il a oublié le reste, car le reste ne lui a servi à rien. Il n'aura pas même un écho pour vos expéditions, soigneusement dégagées de tout intérêt révolutionnaire. Son cœur, desséché par vous-même et que ne féconde plus l'idée, est mort à l'idéal et votre dégradation est sans remède » (2).

---

(1) *Justice,* T. III, p. 402.
(2) *Idem,* p. 403.

Kautsky, en effet, a dit un jour avec juste raison que toute l'éthique du prolétaire moderne dérive de l'idée révolutionnaire, et Sorel a pu écrire qu'un révolutionnaire qui perd la foi est, comme le prêtre défroqué, un être démoralisé pour la vie. Dans le beau chapitre de ses *Réflexions sur la violence,* la *Morale des Producteurs,* il nous montre d'ailleurs que l'apprentissage révolutionnaire est identique à l'apprentissage du producteur et que les grève-généralistes ne sont comparables qu'aux artisans des cathédrales et aux soldats des guerres de la Liberté dont l'*épopée des grèves* devait être la transposition sur le terrain ouvrier. Mais si l'on se demande pourquoi l'idée syndicaliste a été entraînée si vite dans la même dégénérescence que l'idée socialiste, on ne pourra faire à cette question, il me semble, d'autre réponse que celle-ci : c'est que la classe ouvrière n'est pas encore parvenue à opérer sa *scission morale* d'avec la philosophie bourgeoise, c'est-à-dire avec la philosophie du XVIIIe siècle, ce siècle que le Juif Rappoport peut s'obstiner à qualifier de grand, mais qui, en réalité, rappelons-le encore, fut un siècle médiocre, le siècle qui a réintroduit dans le monde cet optimisme fade et scientiste dans lequel Nietzsche a vu avec pleine raison le germe de mort de notre société moderne.

Dans ses *Réflexions sur la violence,* Sorel avait

précisément cherché à dégager la philosophie syndicaliste de ce fade optimisme, et sa lettre à Daniel Halévy, qui en constitue la préface, montrait toute la valeur historique du pessimisme. Par là, le syndicalisme se séparait nettement du « marxisme orthodoxe » et même du marxisme tout court, qui se meut encore tout entier sur le plan d'une conception optimiste et scientiste de la vie, c'est-à-dire sur un plan bourgeois, sur le plan XVIII[e] siècle. Relisons, en effet, ces pages extraordinaires de l'*Anti-Dühring* d'Engels : « Avec la prise de possession des moyens de production de la part de la société est exclue la production des marchandises, et, avec elle, la domination du produit sur le producteur. A l'anarchie qui domine dans la production sociale succédera l'*organisation consciente*. La lutte pour l'existence individuelle cessera. De cette façon seulement l'homme se détachera, dans un certain sens, du monde animal d'une façon définitive et passera des conditions d'une existence animale à des conditions d'existence humaine. Tout l'ensemble des conditions de la vie qui jusqu'ici a dominé

---

(1) Ces pages sont extraites du morceau intitulé *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, et l'on voit par elles quelle notion assez bizarre les marxistes se faisaient de la *science* et combien, en fait, le marxisme recélait encore d'utopie.

les hommes passera *sous le commandement et l'examen des hommes eux-mêmes* qui deviendront ainsi, pour la première fois, les maîtres réels de la nature, parce qu'ils seront maîtres de leur propre association. Les lois de leur propre activité sociale, qui se tenaient en dehors d'eux comme des lois étrangères qui les dominaient, seront appliquées et maîtrisées par les hommes eux-mêmes en pleine connaissance de cause. L'association elle-même qui se présentait aux hommes comme imposée par la nature et par l'histoire deviendra leur œuvre libre et propre. Les forces étrangères et objectives qui jusqu'ici dominaient l'histoire passeront sous la surveillance des hommes. Depuis ce moment seulement, *les hommes feront avec pleine conscience leur propre histoire;* depuis ce moment seulement, les causes sociales qu'ils mettront en mouvement pourront atteindre, en grande partie et avec une proportion toujours croissante, les effets voulus. *C'est le saut du genre humain du règne de la nécessité dans celui de la liberté.* Accomplir cette action libératrice du monde, telle est la mission historique du prolétariat moderne. »

J'ai qualifié ce texte d'extraordinaire, et l'on peut, en effet, je crois, en peser tous les termes. Jamais on n'avait affirmé avec cette audace tranquille et énorme que tout, dès la prise de possession des instruments de production par la classe

ouvrière, doit passer du plan de la subconscience sur le plan complètement éclairé de la conscience; le *voile mystique,* comme dit Marx encore dans le *Capital,* va être entièrement déchiré, et l'association humaine surgira dans la pleine lumière : plus de mystère, plus d'ombres, plus même de clair-obscur dans la Cité illuminée d'une clarté totale; l'humanité devient transparente à elle-même et se contemple dans la gloire de sa nudité. Et l'histoire se fera avec pleine conscience, ou plutôt, à vrai dire, il n'y aura plus d'histoire : comme, en effet, selon Marx lui-même, c'est la lutte qui est le moteur de l'histoire, et que toute lutte, dans cette complète illumination, disparaît pour faire place à l'accord parfait des hommes, l'histoire cesse pour ainsi dire de fonctionner; elle s'arrête court; la *phase historique* de l'humanité est terminée (1), comme sa *phase pré-*

---

(1) Il faudrait lire ici les remarques curieuses de Cournot dans son *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales,* chapitre *de la phase historique.* Cournot envisage aussi la possibilité d'une ère où, comme il dit, « l'histoire se réduirait à une gazette officielle, servant à enregistrer les règlements, les relevés statistiques, l'avènement des chefs d'Etat et la nomination des fonctionnaires », « où, dit-il encore, l'histoire, s'absorbant dans la science de l'économie sociale, finirait à peu près comme un fleuve dont les eaux s'éparpillent (pour l'utilité du plus grand nombre) dans mille canaux d'irrigation, après qu'il a perdu ce qui

historique, et nous entrons dans le... Paradis terrestre où l'humanité, ayant recouvré l'absolu bonheur, n'a plus d'histoire. La *statistique* remplace la *politique; l'administration*, le *gouvernement;* plus de guerres, plus de luttes d'aucune sorte; *la paix règne entre les hommes devenus tous des dieux olympiens;* la raison souveraine a dissipé toute obscurité et fait taire toute passion; le droit, la morale, la religion ont perdu toute autorité comme toute nécessité; toute la douleur est résorbée par tout le bonheur, et *tout le divin* est passé dans *tout l'humain :* l'humanité,

---

constituait son unité et son imposante grandeur ». Mais il ajoute ceci : « Remarquons cependant que plus nous faisons de pas vers cet ordre de choses où l'histoire des sociétés humaines se réduirait au tableau de l'évolution progressive de la civilisation et des institutions sociales, plus l'opinion publique semble attacher d'importance aux caractères ethnologiques, aux distinctions de races, d'idiomes et de nationalités. Aux yeux de bien des personnes, ce qu'il y a de plus réel au fond des agitations de notre temps, c'est le besoin de rétablir dans la grande famille humaine un ordre fondé sur les affinités du sang (ou des traditions qui imitent la voix du sang) et troublé par les caprices de la politique, les hasards des batailles ou les scissions religieuses. Sans outrer cette pensée, sans en faire le dogme d'une secte ou le mot de ralliement d'un parti, sans y attacher une valeur absolue qui, en général, n'appartient pas aux vérités de l'ordre pratique, il faut reconnaître que dès à présent elle est vraie et qu'elle est

comme le voulait Auguste Comte, n'a plus qu'à s'adorer elle-même.

Le socialisme apparaît ainsi comme le *passage à la limite* de l'optimisme moderne, s'affirmant dans toute sa naïveté et toute sa platitude. Est-il étonnant que cet optimisme énorme, ingénu et fade ait amené la rapide dégénérescence du mouvement socialiste et du mouvement ouvrier ? Rien de plus *énervant,* dit Nietzsche, que l'optimisme. Comme il est nécessairement la négation de toute morale, puisqu'il suppose qu'il suffit de se laisser aller à ses instincts, lesquels sont naturellement bons, il prédispose l'homme aux pires abandons, aux pires chutes : dès qu'un obstacle se présente, l'optimiste s'étonne, s'irrite, accuse

---

destinée à le devenir encore davantage. » (P. 608-609.) Si l'on admet, avec Sorel, qu'il y a dans le monde : « d'un côté, le mystérieux, le sublime, la guerre, la gloire et la force ; de l'autre, la science, le vrai, l'économie, la conscience morale et la justice, et que l'histoire est une sorte de duel dramatique entre ces deux classes de choses », il y a des moments dans la vie de l'humanité où il semble en effet que le *groupe divin,* comme je l'ai dit, va disparaître totalement pour faire place au *groupe humain* et où par conséquent la phase historique va prendre fin ; mais l'humanité ne se résoudra pas facilement à passer ainsi de la *poésie* à la *prose,* et l'on pourrait dire, par exemple, que l'œuvre de Nietzsche constitue comme une protestation géniale et désespérée contre ce *prosaïsme démocratique* où il voyait avec terreur la civilisation s'acheminer.

la société et l'univers, devient enragé et, de doux agneau bêlant la paix et la concorde, se réveille terroriste et guillotineur.

Sorel, dans sa préface aux *Réflexions sur la violence,* a magnifiquement mis en lumière cette *démoralisation* de l'homme par l'optimisme. Et si le socialisme, comme après lui le syndicalisme, ont donné le spectacle de tant d'apostasies honteuses, si tant de députés ouvriers, comme de secrétaires de syndicats, se sont laissé si facilement embourgeoiser et corrompre par les faveurs gouvernementales, il ne faut pas en chercher la raison ailleurs que dans cet optimisme énervant, qui, loin de tremper le caractère des ouvriers, les livre sans défense, dès qu'ils ont quitté l'atelier, à toutes les tentations de la vie bourgeoise.

* * *

Sursum corda, est-on tenté de s'écrier au sortir de ces rêves fades, dont on reste surpris qu'ils aient pu capter une minute des cœurs virils. Nous sommes à tout jamais, je le répète, dégoûtés de cette philosophie optimiste, et loin de croire à l'atténuation des antagonismes dans le monde, bien mieux, loin de penser que cette atténuation, si elle était possible, serait un bien, nous proclamons la vertu souveraine de la guerre, dont l'intervention dans les choses humaines est tou-

jours pareille à celle d'un vent fort, âpre et salubre, venant renouveler les eaux putrides des marécages humains. Πόλεμος πατηρ παντων, avait proclamé, dans l'antiquité, le vieil Héraclite; *la guerre est sainte,* a dit Hegel, le plus grand philosophe des temps modernes; la *guerre est divine,* a répété après lui Proudhon, qu'Oriani a défini la plus vaste conscience révolutionnaire du XIXe siècle. Et si Proudhon a pu se flatter d'avoir deviné le sphinx et fait évanouir *le caractère divin* de la guerre, c'est par un reste d'optimisme rationaliste, dont sa *Théorie de la propriété* nous montre qu'il s'est finalement émancipé. Nous sommes arrivés à un moment où, comme dit Nietzsche, nous allons assister à ce qu'il a pu appeler « *la tension critique des extrêmes* » : Dieu et l'homme, la guerre et la paix, l'Etat et la société, l'autorité et la liberté, l'homme et la femme, la religion et la science, la foi et la raison sont en conflit éternel; il y a des périodes de l'histoire où, comme je le disais plus haut, le divin écrase l'humain, et d'autres où l'humain semble vouloir chasser le divin; le monde moderne présente le spectacle d'une révolte formidable contre Dieu, contre l'Etat, contre la Propriété, contre l'Homme : laïcisme, démocratie, socialisme, féminisme, voilà les formes diverses de cette insurrection universelle; mais ce n'est là qu'une épreuve, d'où la religion, l'Etat, la pro-

priété et le pouvoir viril et paternel doivent sortir raffermis et consolidés : car il est bon que l'autorité, sous ses formes diverses, soit sans cesse *éprouvée* par la liberté, les licences de celle-ci répondant toujours aux défaillances de celle-là; il est bon que l'homme éprouve Dieu, pour ne pas se laisser écraser par lui sous les formes historiques d'un cléricalisme et d'un théocratisme exorbitants; il est bon que la démocratie éprouve l'Etat, que la classe ouvrière éprouve la propriété et la femme l'homme : ces épreuves constituent pour ces diverses *autorités* un rappel à leurs devoirs, dont elles ne tendent que trop souvent à s'écarter, une reprise de contact avec la réalité austère, dont elles ne sont que trop souvent portées à oublier la sévérité, parmi les *délices de Capoue*. Toute force a besoin d'être éprouvée, pour qu'on connaisse son degré de résistance, la pureté de sa trempe, la nécessité de sa mission éternelle. Toute force s'amollit et s'endort dans la paix, et la guerre est là pour la réveiller de son sommeil et de sa torpeur.

Et c'est ainsi qu'à travers l'immortalité des antagonismes, l'humanité tend à l'équilibre et que du creuset historique où les forces antagoniques s'éprouvent l'une l'autre pour s'épurer et grandir, elles sortent rajeunies et comme transfigurées. Il semble parfois, et il n'a jamais semblé davantage que de nos jours, qu'une sorte de « Crépuscule

des dieux » va s'étendre sur l'histoire; et soudain, on assiste à un *réveil du divin,* magnifique comme une aurore. Cette renaissance catholique, patriotique, classique, dont on parle tant aujourd'hui, qui l'aurait crue possible il y a dix ans ?

Les jours étaient comptés de l'Eglise et de l'Etat, et voici que le catholicisme et le nationalisme commandent en souverains la pensée contemporaine. Passe encore pour l'Eglise, qui a connu maints crépuscules et maintes aurores et dont la vitalité historique tient du miracle; mais l'Etat, dont toute la pensée moderne, issue de la Révolution, conspirait la mort, aurait-on pu croire qu'il pût ressusciter sous la forme de ce mouvement d'*Action française,* qui semble le paradoxe vivant, après cent vingt ans de démocratie ? C'est cependant à cette résurrection inouïe que nous assistons aujourd'hui. Mais s'agit-il de résurrection pure et simple et de retour au passé tel quel ? L'humanité est-elle soumise à des oscillations de pendule, de droite à gauche, de gauche à droite, sans que rien ne soit jamais acquis ni gagné ? Est-ce à ce vain travail que l'histoire se livre, pareille à l'océan roulant éternellement ses vagues dans un monotone mouvement de flux et de reflux ? S'il en était ainsi, à quoi bon vraiment l'histoire et de quelle vaine et fastidieuse tragi-comédie serions-nous les stupides acteurs ! Mais il n'en est pas ainsi et, je

le répète, à travers l'immortalité des antagonismes, source de vie et de mouvement, l'histoire se livre à un travail d'élaboration, d'épuration et d'analyse, d'où les diverses formes du *divin* sortent perpétuellement rajeunies, transfigurées, transposées sur un ton supérieur, et, pour ainsi dire, enrichies d'harmoniques de plus en plus élevés. Après le grand assaut de la Réforme au XVIe siècle, l'Eglise catholique n'a-t-elle pas rassemblé ses forces et le catholicisme rajeuni, fortifié, épuré, n'a-t-il pas atteint cette splendeur immortelle où Bossuet et Pascal, au XVIIe siècle, l'ont porté ? De même, après la Révolution et le mouvement encyclopédique, n'avons-nous pas eu la renaissance chrétienne du commencement du XIXe siècle ? Aujourd'hui, c'est à une renaissance analogue que nous assistons ; le catholicisme, de nouveau, sort triomphant d'une crise terrible, et c'est pour accuser, avec plus de force et de puissance que jamais, les aspects mystiques et surnaturels de son être. Dégagée de tout ce qui n'était pas elle, libre de tout alliage politique comme de toute adultération scientifique, ni *moderniste,* ni *théocratique,* la notion religieuse pourra atteindre à une pureté splendide et à une vigueur incomparable. Il y aura concentration de toutes les âmes vraiment religieuses, c'est-à-dire mystiques, autour du siège romain — le protestantisme, comme le déclarait Nietzsche lui-même, fils

pourtant d'un pasteur luthérien, étant mort de ses compromissions avec le rationalisme et l'esprit du siècle. L'Eglise semblera réduite à un rôle moindre dans la société, l'Etat lui ayant enlevé toutes ses œuvres sociales; mais ce rétrécissement salutaire de son corps temporel la fera, tel un ressort trop comprimé, rebondir plus haut dans le domaine spirituel; et des hauteurs immaculées où elle sera ainsi transportée, elle pourra faire rayonner sur le monde une lumière si divine, que celui-ci s'inclinera de nouveau devant elle, dans une attitude d'admiration filiale et respectueuse.

Ainsi de la notion d'Eglise, ainsi de la notion d'Etat. Ce rétrécissement de l'Eglise, resserrée dans son domaine propre par la révolte de la société laïque, est tout à fait analogue au rétrécissement de l'Etat, forcé, lui aussi, tel un fleuve débordé, de rentrer dans son lit. La doctrine et le mouvement d'*Action française* correspondent bien à ce resserrement de l'Etat aboutissant à son exaltation : l'Etat, pour l'*Action française,* est bien, en effet, tout ensemble comprimé et exalté, absolu et délimité; et c'est ce qu'on exprime par l'idée d'une « monarchie entourée d'institutions républicaines ». La révolte démocratique n'aura donc pas été inutile : elle aura abouti à une sorte *d'analyse sociale,* à une épuration, d'où la notion de l'Etat sortira à la fois rétrécie et fortifiée, diminuée et portée à son maximum de pureté et de

vigueur. L'Etat fait comme l'Eglise : débarrassé du poids mort de ses œuvres sociales et économiques, allégé de tout cet embonpoint factice que la centralisation lui avait donné, encerclé dans son domaine par une société civile fortement organisée selon le mode syndicaliste et ne pouvant plus, pour ainsi dire, s'étendre dans l'espace social, il rebondit sur les hauteurs, d'un coup d'aile robuste — pour apparaître de nouveau aux hommes comme un génie tutélaire, le génie de la Victoire, et non plus de la ruine et de la mort.

Ainsi de la propriété, ainsi de la famille. La propriété, elle aussi, a extravasé : agioteuse, jouisseuse, oublieuse de son rôle essentiel, qui est de limiter l'Etat et d'ouvrir au progrès des forces productives une voie royale, elle s'est prostituée au Pouvoir et, pour maintenir artificiellement sa puissance, a voulu faire du patronalisme, du solidarisme, de la philanthropie *in omni genere, modo et casu,* jusqu'à aboutir au socialisme d'Etat. La révolte syndicaliste la force à rentrer dans son domaine propre et la rappelle à sa mission historique. Ainsi rétrécie et resserrée, elle aussi, elle reconquiert une force, une autorité, une pureté qu'elle avait perdues. Et nous aurons peut-être le *propriétaire selon l'esprit* (1), et la pro-

(1) Voir la belle page de Proudhon dans la *Théorie de la propriété,* p. 170-171 : « Prince du travail, gardien

priété dont Proudhon déplorait que l'histoire n'ait pas encore réalisé pleinement la notion, ainsi dégagée et épurée, pourra atteindre à toute sa perfection historique.

Quant à la famille, la plus menacée peut-être des institutions par les utopies modernes, la révolte féministe ne lui aura pas été non plus, en définitive, inutile. La femme ne sera pas *émancipée,* comme l'espèrent sottement nos doctoresses, nos caillettes et nos *suffragettes;* mais elle

des lois et de la liberté, la vie du propriétaire n'est point à ses yeux une vie de jouissance et de parasitisme, mais une vie de combat. C'est lui qui, dans la vieille Rome, noble laboureur, chef de famille austère, réunissant en sa personne la triple qualité de prêtre, de justicier et de capitaine, rendit immortel, glorieux à l'égal des rois, le nom, aujourd'hui presque ridicule, de *citoyen;* c'est lui qui en 1789 s'arma tout à la fois contre le despotisme féodal et contre l'étranger. La conscription a remplacé les bataillons de *volontaires;* mais, si les armées de l'Empire ont rivalisé de courage avec celles de la République, elles leur sont restées inférieures pour la vertu. Ami du peuple travailleur, jamais son courtisan, attendant l'égalité du progrès, c'est encore lui qui disait, en 1848, que la démocratie avait pour but non d'accourcir les habits mais d'allonger les vestes; lui, enfin, qui soutient la société contemporaine contre les assauts d'un industrialisme effréné, d'une littérature corrompue, d'une démagogie bavarde, d'un jésuitisme sans foi, et d'une politique sans principe. Tel est le propriétaire selon les fins, que l'on peut appeler aussi propriétaire selon l'esprit. »

pourra acquérir une valeur sociale et morale plus grande, donner au foyer des assises plus pures et dégager le mariage de tout ce qui l'a toujours corrompu à sa source, les abus de la force et les marchandages économiques. Et le pouvoir viril et paternel, un instant compromis, miné et ébranlé, sortira de cette crise plus fort, plus solide et plus haut, telle une magistrature devant laquelle la femme elle-même s'inclinera de bonne grâce.

Et c'est ainsi que l'Autorité, sur toute la ligne, sortira victorieuse de cette grande révolte moderne. Nos contemporains sont, dit-on, assoiffés d'ordre et de discipline, et l'on ne comprendrait pas, certes, le succès des idées d'*Action française,* si ces aspirations n'étaient pas réelles. La liberté romantique et anarchique a lassé tout le monde : la philosophie politique de la Révolution a fait complètement faillite (1); la démocratie n'apparaît

(1) Voir les judicieuses réflexions de Cournot dans son *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales,* ch. XI. p. 530 : « La transmission héréditaire du pouvoir souverain est certainement ce qu'il y a de plus conforme aux instincts naturels de l'homme et par conséquent ce qui semble pratiquement le meilleur; *mais aussi c'est ce qui répugne le plus à la raison.* Car, quoi de moins rationnel que de confier à un enfant. à une femme, à un ignorant, à un maniaque la suprême autorité, et (tandis qu'on apporte le plus grand soin au choix d'un officier, d'un juge, d'un magistrat inférieur) de s'en rapporter au hasard de la

plus que comme un régime de pure dissolution. Deux mouvements, synchroniques et convergents, l'un à l'extrême-droite, l'autre à l'extrême-gauche, en ont commencé l'investissement et l'assaut : pour le salut du monde moderne et la grandeur

naissance pour ce qui touche aux plus grands intérêts de la nation ?... Attribuerons-nous la souveraineté à la nation elle-même, en rattachant à un prétendu pacte social ou à un vote quelconque la constitution politique et l'institution des pouvoirs publics ? *Cela plaît mieux à la théorie;* et pourtant, dès que nous voudrons passer de la théorie à la pratique, nous tomberons inévitablement dans le même cercle vicieux où l'on tomberait si l'on entreprenait en géométrie, contre la règle de Pascal, de définir tous les termes et de démontrer toutes les propositions... Une théorie rationnelle de la souveraineté populaire est la plus creuse et la plus chimérique des abstractions; *tout y est artificiel et forcé.* De quelque manière donc qu'on veuille rationnellement construire la théorie des pouvoirs publics, on rencontre des difficultés insolubles et l'on n'aboutit qu'à des négations. *En politique comme en religion, l'esprit d'analyse et de curiosité philosophique est diamétralement opposé à l'esprit de foi qui édifie et à l'esprit de sagesse qui conserve.* » On n'a jamais mieux, je pense, que dans ces quelques lignes, montré le néant et la folie du rationalisme appliqué à la politique. Renan, dans sa *Réforme intellectuelle et morale,* partage le point de vue éminemment judicieux et raisonnable (tout opposé au point de vue *rationaliste*) de Cournot et pense comme lui que les *hasards du scrutin* sont infiniment plus grands et plus désastreux que ceux de la naissance en matière de souveraineté. La meilleure manière de réaliser ces *vœux*

de notre humanité latine, il faut que ce double assaut emporte la citadelle et aboutisse à édifier un *ordre antidémocratique*, où l'autorité et la liberté, l'Etat et la société civile, se balançant l'un l'autre, créeront un nouvel équilibre social et ouvriront une ère classique nouvelle.

modernes, à savoir *le moins d'Etat possible* et *sa parfaite neutralisation,* c'est encore de lui conserver son caractère héréditaire. L'Etat, pomme de discorde et objet de convoitise éternelle entre les partis et les factions, ne peut être soustrait à cette furie anarchique qu'en restant entre les mains d'une famille, chargée d'incarner les traditions les plus hautes, les plus nobles et les plus sacrées du pays. C'est pourquoi, nous syndicalistes, qui voulons *réduire* et *neutraliser* l'Etat, nous ne verrions aucun inconvénient à une restauration monarchique — au contraire. Je lis, au surplus, dans Proudhon (*Justice,* t. II, p. 131) ces lignes curieuses : « Il est certain que le monde n'a pas cru jusqu'ici que liberté et dynastie fussent choses incompatibles. L'ancienne monarchie française, en convoquant les Etats-Généraux, engagea la Révolution; la Constitution de 1791, imposée par l'Assemblée nationale, la Charte de 1814, imposée par le Sénat, celle de 1830, corrigée par les 221, témoignent du désir qu'avait le pays de concilier le principe monarchique avec la démocratie. La nation trouvait à cela divers avantages : on conciliait, semblait-il, la tradition avec le progrès; on satisfaisait aux habitudes de commandement, au besoin d'unité; *on conjurait le péril des présidences, des dictatures, des oligarchies.* Lorque Lafayette, en 1830, définissait le nouvel ordre de choses *une monarchie entourée d'institutions républicaines,* il concevait ce que l'analyse nous a révélé, l'identité de

De l'alliance fraternelle de Dionysos et d'Apollon, est sortie l'immortelle tragédie grecque; le XVIIe siècle français a vu, lui aussi, l'extraordinaire conjonction de la raison classique et de l'esprit chrétien, celui-ci ne faisant qu'ajouter à la sagesse antique ses vertus surnaturelles (1). De même, l'*Action française,* qui, avec Maurras, est une incarnation nouvelle de l'esprit apollinien, par sa collusion avec le syndicalisme qui, avec Sorel, représente l'esprit dionysien, va pouvoir enfanter un nouveau *grand siècle,* une de ces *réussites historiques* qui, après elles, laissent le monde longtemps ébloui et comme fasciné. La *barbarie syndicaliste* est comme la propriété selon Proudhon : il ne faut, nous l'avons vu, que lui prodiguer la lumière, les vents frais et la rosée pour transformer son esprit de débauche et de révolution en un esprit d'ordre et de discipline. L'erreur, je le répète, des conservateurs timorés et qu'effraient les violences ouvrières, est analo-

l'ordre politique et de l'ordre économique. La vraie république consistant dans la balance des forces et des services, on se plaisait à voir une jeune dynastie tenir cette balance et en garantir la justesse. »

(1) « En quel sens les siècles *chrétiens,* avec leur pessimisme, ont été des siècles *plus forts* que le XVIIIe siècle. — Interpréter dans le même sens la période *tragique* de la Grèce. » Ces réflexions de Nietzsche (*Volonté de puissance,* t. I, p. 79) s'appliquent bien ici.

gue à celle de ces moralistes qui croient moraliser l'homme en comprimant et supprimant les passions : ce n'est pas les supprimer qu'il faut faire (car, sans elles, la vie est insipide et rien de grand ne se fait dans le monde), mais les transposer dans un ordre supérieur. « Certains esprits, écrit Proudhon, par excès de puritanisme, ou plutôt par faiblesse de compréhension, ont posé l'individualisme comme l'antithèse de la pensée révolutionnaire : c'était tout bonnement chasser de la République l'homme et le citoyen. Soyons moins timides. La nature a fait l'homme *personnel,* ce qui veut dire *insoumis;* la société, à son tour, sans doute afin de ne pas demeurer en reste, a institué la propriété; pour achever la triade, puisque, selon Pierre Leroux, toute vérité se manifeste en trois termes, l'homme, sujet rebelle et égoïste, s'est voué à toutes les fantaisies de son libre-arbitre. C'est avec ces trois grands ennemis, la Révolte, l'Egoïsme et le Bon plaisir, que nous avons à vivre; c'est sur leurs épaules, comme sur le dos de trois cariatides, que nous allons élever le temple de la Justice » (1). Le monde s'évaporerait en fumée ou se dissoudrait comme neige au soleil, si la Force ne le maintenait sur des assises solides et résistantes. Il y a des époques où il

(1) *Théorie de la propriété,* p. 130.

semble que l'humanité, toute confite en amour et douceur — ce sont généralement d'ailleurs les époques de grande corruption —, va tomber en quenouille ; il faut alors que la violence et la guerre la rappellent à un sentiment plus sain et plus viril de la réalité. La violence syndicaliste doit, selon Sorel, jouer ce rôle vis-à-vis de notre monde moderne; mais la violence appelle l'ordre, comme le sublime appelle le beau; Apollon doit compléter l'œuvre de Dionysos. C'est pourquoi, au grand ahurissement des esprits courts, nous avons pu, non pas *quoique*, mais *parce que* syndicalistes, reconnaître des alliés dans Maurras et l'*Action française*. Les intellectuels de la démocratie peuvent crier au scandale et jouer l'indignation : ils ne comptent plus; leur règne est fini; Socrate et Descartes sont vaincus, le XVIIIe siècle définitivement dépassé, et complète s'annonce enfin la victoire de Pascal.

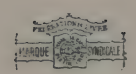
TABLE DES MATIÈRES

Pages

CHAPITRE II. — **L'Etat, le concept et l'échange**

CHAPITRE III. — **La renaissance du Mythe**

CHAPITRE IV. — **Le crépuscule démocratique**



IMPRIMERIE COOPÉRATIVE OUVRIÈRE

VILLENEUVE-SAINT-GEORGES

Imp. *l'Union Typographique*



Villeneuve-Saint-Georges



320.01
B538M
Berth
Les méfaits des intellectuels

